

کتب کلامی قر

پبند  
اسد علی

حکومت پاکستان  
حضرت قاسم صاحب مدظلہ العالی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# مکتب کلامی قم

نویسنده:

احمد عابدی

ناشر چاپی:

زائر - آستانه مقدسه قم

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۹	مکتب کلامی قم
۹	مشخصات کتاب
۱۰	اشاره
۱۶	فهرست
۲۲	مقدمه کنگره
۳۱	تبیین مکتب کلامی
۳۴	بخش اول: روش شناسی مکتب قم
۳۴	مقدمه
۳۸	فصل اول ارزش و جایگاه عقل
۵۳	فصل دوم اجتهاد و تقلید در اصول دین از دیدگاه مکتب قم
۶۵	فصل سوم ارزش و حجیت قرآن مجید در مکتب قم
۶۷	عقیده مرحوم شیخ صدوق درباره قرآن
۷۰	روش تفسیر قرآن کریم در مکتب قم
۷۱	حجیت ظواهر قرآن
۷۸	فصل چهارم روش مرحوم صدوق در تصحیح و نقد حدیث
۹۶	بخش دوم بررسی اصول اعتقادی
۹۶	مقدمه
۹۸	فصل اول: توحید در الوهیت یا توحید عبادی
۹۸	اشاره
۹۹	اهمیت ویژه بحث از توحید عبادی
۱۰۶	فصل اول توحید در الوهیت از نظر لغت
۱۰۷	توحید الالوهیه یا توحید إلهیه
۱۰۸	عبادت از نظر لغت و اصطلاح

۱۰۹	و اما معنی اصطلاحی «عبادت»:
۱۱۴	جایگاه بحث «توحید در الوهیت»
۱۱۹	مشرکین و توحید در عبادت
۱۲۲	معنی کلمه طیبه «لا اله الا الله»
۱۲۳	دلیل توحید عبادی
۱۲۹	شُرک از دیدگاه قرآن و حدیث
۱۳۱	شُرک عرب جاهلی
۱۳۵	علل و عوامل گرایش به شرک در عبادت
۱۳۵	انواع شرک
۱۳۹	ملاک توحید و شرک
۱۴۲	سجده برای غیر خداوند
۱۴۶	بدترین نوع شرک
۱۴۹	فصل دوم توحید ذاتی
۱۴۹	اشاره
۱۵۰	مقدمه
۱۵۲	بررسی واژه خلقت
۱۵۵	۱. اهمیت برهان خلقت
۱۶۲	آفرینش مجردات
۱۶۳	مخلوق نخستین
۱۶۵	آفرینش مجردات یا عالم بالا
۱۶۶	فرشتگان
۱۶۹	سایر مجردات
۱۷۰	احکام آفرینش موجودات مجرد
۱۷۲	ابلیس
۱۷۲	عالم شهادت یا مادیات
۱۷۴	خلقت آسمان

۱۷۶	هفت آسمان
۱۷۷	احکام و اوصاف آسمان
۱۸۰	آفرینش زمین
۱۸۱	دحوالارض
۱۸۳	آفرینش آدم
۱۸۵	احکام کلی آفرینش
۱۹۱	فصل سوم توحید اسما و صفات
۱۹۱	اشاره
۱۹۲	اتهام تجسیم
۱۹۳	اما اتهامات
۱۹۶	توحید در اسما و صفات
۱۹۶	تفاوت تفسیر و تأویل قرآن
۲۰۰	تفاوت تفسیر و تأویل
۲۰۵	نمونه هایی از تأویل در بین وهابیان
۲۱۱	جری و تطبیق
۲۱۵	اتهام تجسیم و پاسخ آن
۲۱۶	نقد و بررسی
۲۱۸	هشام بن حکم و عقیده به تجسیم
۲۲۲	اعتقاد ابن تیمیه، امام و مقتدای وهابیان به تشبیه و تجسیم
۲۲۵	آیاتی که مستمسک فائلان به تشبیه قرار گرفته اند
۲۲۷	احادیث تشبیه
۲۳۴	و اما مسأله تعطیل
۲۴۰	ارزش عقل از دیدگاه شیعه
۲۴۶	رؤیت خداوند
۲۴۷	دلیل نفی رؤیت
۲۵۴	عصمت

۲۵۴ ..... اتهامات

۲۵۵ ..... ادعاهای اجماع بر عصمت و نفی سهو النبی صلی الله علیه و آله

۲۷۲ ..... عقیده مرحوم صدوق و ابن ولید در مسأله عصمت

۲۹۰ ..... درباره مرکز

سرشناسه : عابدی، احمد، ۱۳۳۹ -

عنوان و نام پدیدآور : مکتب کلامی قم / احمد عابدی.

مشخصات نشر : قم : آستانه مقدسه قم، انتشارات زائر، ۱۳۸۴.

مشخصات ظاهری : ده، ۲۶۲ ص.

فروست : کنگره بزرگداشت شخصیت حضرت فاطمه معصوم علیهاالسلام و مکانت فرهنگی قم. مجموعه آثار؛ ۴.

شابک : ۱۲۰۰۰ ریال : ۹۶۴-۸۵۶۷-۲۲-۰

وضعیت فهرست نویسی : فایا (برون سپاری)

یادداشت : کتاب حاضر به مناسبت کنگره بزرگداشت شخصیت حضرت فاطمه معصوم علیهاالسلام و مکانت فرهنگی قم منتشر شده است.

یادداشت : کتاب حاضر با همکاری معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر شده است.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع : ابن بابویه، محمدبن علی، ۳۱۱ - ۳۸۱ ق.

موضوع : کلام شیعه امامیه

شناسه افزوده : کنگره بزرگداشت شخصیت حضرت معصومه (ع) و مکانت فرهنگی قم (۱۳۸۳ : قم)

شناسه افزوده : آستانه مقدسه قم. انتشارات زائر

شناسه افزوده : ایران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. معاونت فرهنگی

رده بندی کنگره : ۲۰۹BP/ع ۲م ۱۳۸۴۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۱۷۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۳-۳۶۶۸۲



ص: ۱

اشاره

↔

ص: ۲

مکتب کلامی قم

دکتر احمد عابدی

ص: ۳

عابدی، احمد، ۱۳۳۹\_

مکتب کلامی قم / احمد عابدی . \_\_ قم: آستانه مقدسه قم، انتشارات زائر، ۱۳۸۳.

ISBN: ۹۶۴-۸۵۶۷-۲۲-۰. ص ۲۷۲

این کتاب به مناسبت کنگره بزرگداشت شخصیت حضرت فاطمه معصومه علیها السلام و مکانت فرهنگی قم منتشر شده است.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

۱. کلام شیعه امامیه. ۲. ابن بابویه، محمد بن علی، ۳۱۱-۳۸۱ ق. الف. کنگره بزرگداشت شخصیت حضرت فاطمه معصومه (ع) و مکانت فرهنگی قم (۱۳۸۳:قم) ب. آستانه مقدسه قم. انتشارات زائر. ج. عنوان.

BP۴۱۷۲/۲۹۷ ۲۰۹/ ع ۲ م ۷

کتابخانه ملی ایران ۳۶۶۸۲-۸۳ م

کنگره بزرگداشت شخصیت حضرت فاطمه معصومه علیها السلام و مکانت فرهنگی قم

مجموعه آثار شماره ۴

مکتب کلامی قم

نویسنده: احمد عابدی

صفحه آرا: محمد علی محمدی

ناشر: زائر \_ آستانه مقدسه قم

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

نوبت و سال چاپ: اول \_ ۱۳۸۳

شمارگان: ۲۰۰۰

بهاء: ۱۲۰۰ تومان

شایک: ۹۶۴-۸۵۶۷-۲۲-۰

مرکز پخش: قم، میدان شهداء (چهارراه بیمارستان)، تلفن ۷۷۴۸۴۳۴ ص.پ: ۳۷۱۸۵-۳۵۹۷

ص: ۴

معصومه مکرمه کاندرا بر کرام

هر کس گزید بندگی او مکرم است

آن کو به وصف مرقد او پیر عقل گفت

این بارگاه فاطمه یا عرش اعظم است

نه مریم نه آسیه خوانم ورا از آنک

در قدر بیش از آسیه، افزون ز مریم است

ص: ۵



مقدمه کنگره ۱۰۰۰

تبیین مکتب کلامی ۱۰۰۰۰

بخش اول: روش شناسی مکتب قم

۱۳-۷۲

مقدمه ۱۵۰۰۰

فصل اول: ارزش و جایگاه عقل ۱۷۰۰۰

فصل دوم: اجتهاد و تقلید در اصول دین از دیدگاه مکتب قم ۳۱۰۰۰

فصل سوم: ارزش و حجیت قرآن مجید در مکتب قم ۴۳۰۰۰

عقیده مرحوم شیخ صدوق درباره قرآن ۴۵۰۰۰

روش تفسیر قرآن کریم در مکتب قم ۴۸۰۰۰

حجیت ظواهر قرآن ۴۹۰۰۰

فصل چهارم: روش مرحوم صدوق در تصحیح و نقد حدیث ۵۵۰۰۰

بخش دوم: بررسی اصول اعتقادی

۷۳

مقدمه ۷۵۰۰۰

توحید در الوهیت یا توحید عبادی ۷۵۰۰۰

اهمیت ویژه بحث از توحید عبادی ۷۶۰۰۰

ص: ۷

فصل اول: توحید در الوهیت از نظر لغت ... ۸۳

توحید الالوهیه یا توحید الالهیه ... ۸۴

عبادت از نظر لغت و اصطلاح ... ۸۵

جایگاه بحث «توحید در الوهیت» ... ۹۱

مشرکین و توحید در عبادت ... ۹۶

معنی کلمه طیبه «لا اله الا الله» ... ۹۹

دلیل توحید عبادی ... ۱۰۰

شرک ... ۱۰۵

شرک از دیدگاه قرآن و حدیث ... ۱۰۶

شرک عرب جاهلی ... ۱۰۸

علل و عوامل گرایش به شرک در عبادت ... ۱۱۲

انواع شرک ... ۱۱۲

ملاک توحید و شرک ... ۱۱۶

سجده برای غیر خداوند ... ۱۱۹

بدترین نوع شرک ... ۱۲۳

فصل دوم: توحید ذاتی ... ۱۲۶

مقدمه ... ۱۲۷

بررسی واژه خلقت ... ۱۲۹

۱. اهمیت برهان خلقت ... ۱۳۲

آفرینش مجردات ... ۱۳۹



مخلوق نخستین ... ۱۴۰

آفرینش مجردات یا عالم بالا... ۱۴۲

فرشتگان... ۱۴۳

سایر مجردات... ۱۴۶

احکام آفرینش موجودات مجرد... ۱۴۷

ص: ۸

ابلیس ... ۱۴۹

عالم شهادت یا مادیات ... ۱۴۹

خلقت آسمان ... ۱۵۱

هفت آسمان ... ۱۵۳

احکام و اوصاف آسمان ... ۱۵۴

آفرینش زمین ... ۱۵۷

دحو الارض ... ۱۵۸

آفرینش آدم ... ۱۶۰

احکام کلی آفرینش ... ۱۶۲

فصل سوم: توحید اسما و صفات ... ۱۶۸

اتهام تجسیم ... ۱۶۹

امّا اتهامات ... ۱۷۰

توحید در اسما و صفات ... ۱۷۳

تفاوت تفسیر و تأویل قرآن ... ۱۷۳

تفاوت تفسیر و تأویل ... ۱۷۷

نمونه هایی از تأویل در بین وهابیان ... ۱۸۲

جری و تطبیق ... ۱۸۷

اتهام تجسیم و پاسخ آن ... ۱۹۱

نقد و بررسی ... ۱۹۲

هشام بن حکم و عقیده به تجسیم ... ۱۹۴

اعتقاد ابن تیمیه، امام و مقتدای وهابیان به تشبیه و تجسیم ... ۱۹۸

آیاتی که مستمسک قائلان به تشبیه قرار گرفته اند ... ۲۰۱

احادیث تشبیه ... ۲۰۳

و اما مسأله تعطیل ... ۲۱۰

ارزش عقل از دیدگاه شیعه ... ۲۱۶

ص: ۹

رؤیت خداوند ... ۲۲۲

دلیل نفی رؤیت ... ۲۲۳

عصمت ... ۲۳۰

اتهامات ... ۲۳۰

ادعاهای اجماع بر عصمت و نفی سهو النبی صلی الله علیه و آله ... ۲۳۱

عقیده مرحوم صدوق و ابن ولید در مسأله عصمت ... ۲۴۸

ص: ۱۰

حضرت امام صادق علیه السلام:

«حرم ما اهل بیت علیهم السلام، شهر قم است. آنجا بانویی از فرزندانم به نام فاطمه دفن می شود، بهشت بر هر که او را زیارت کند، واجب می گردد»(۱).

قم که به لقب «حرم اهل بیت علیهم السلام» مفتخر گردید، نه تنها به جهت وجود مردمی است که در آن به حسن عبادت و توحید عبادی در قیام و رکوع و سجود شناخته شده اند(۲)، و در آرمان شهر اسلامی گرد حضرت مهدی علیه السلام اجتماع کرده و به یاری آن حضرت قیام خواهند نمود، و نه صرفاً به جهت وجود بزرگ ترین حوزه علمی و حدیثی و معرفتی شیعه در آن، بلکه این شهر مفتخر است که چونان صدفی زمینی، گوهر آسمانی و ملکوتی فرزند باب الحوائج الی الله را در بر گرفته و مسجد اولیای الهی گردیده است. اگر در گذشته شهر قم محل محدثان بزرگ و معبد و سجده گاه فاطمه معصومه علیها السلام بوده، امروزه نیز پرچم دار فرهنگ ناب فقه جعفری و معنویت و عرفان بوده و ضمن تربیت و پرورش یاران امام عصر ارواحنا فداه، زائران حضرتش را با معارف بلند دینی میزبانی می کند. آری، «زیید اگر خاک قم به عرش کند فخر(۳)».

قم، شهری است که بر ولایت و مودت اهل بیت علیهم السلام پایه گذاری شده

ص: ۱

۱- ۱. سفینه البحار، ج ۲، ص ۴۴۶.

۲- ۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۰، ص ۲۰۶.

۳- ۳. دیوان امام خمینی، ص ۲۵۷.

و به همین جهت، پایگاهی برای علویان و شیعیان و دژ تسخیرناپذیری علیه ستمگران بوده است و ائمه علیهم السلام با تعبیراتی خاص و بلند از این شهر یاد کرده اند(۱).

از هنگامی که شهر قم مسکن حضرت سنی، فاطمه معصومه علیها السلام گردید، بُعد فرهنگی و معنوی آن در کنار تحولات اجتماعی و سیاسی متحوّل و شکوفا شد، و از چنان موقعیتی برخوردار شد که جناب حسین بن روح رضوان الله علیه، از نواب اربعه، تأیید محتوای یک کتاب علمی و فقهی را مشروط به نظر مساعد علمای قم نمود(۲). وجود حوزه غنی و بزرگ شیعه، در این شهر و دفاع علمی از اسلام راستین به وسیله تألیف کتابها، اعزام مبلغان و زادگاه انقلاب اسلامی بودن و... همه و همه به برکت وجود فرزند رسول خدا، کریمه اهل بیت علیهم السلام در این شهر است.

از آنجا که سال ۱۳۸۳ ه. ش. با یک هزار و دویست و پنجاهمین سالگرد ولادت آن حضرت، و نیز با پایان تجدید طلاکاری گنبد مطهر \_ که در زیبایی کم نظیر و بلکه بی نظیر است \_ مقارن شده، به منظور معرفی بیشتر آن حضرت و تبیین جایگاه ویژه شهر قم در ترویج فرهنگ تشیع، به دستور تولیت عظمای آستانه مقدّسه، حضرت آیه الله مسعودی دام عزه «کنگره بزرگداشت شخصیت حضرت فاطمه معصومه علیها السلام و مکانت فرهنگی قم» شروع به فعالیت نمود. و در چهار موضوع ذیل:

الف. حضرت معصومه علیها السلام و آستانه مقدّسه؛

ب. قم و فرهنگ تشیع؛

ج. حوزه علمیه قم؛

د. انقلاب اسلامی در قم،

با محوریت آستانه مقدّسه، دهها جلد کتاب در موضوعات فوق که اکثر آنها جنبه

ص: ۲

---

۱- ۱. بحار الانوار، ج ۵۷، ص ۲۱۷.

۲- ۲. کتاب الغیبه، شیخ طوسی، ص ۲۴۰.

تألیف داشته و برخی دیگر جنبه تراشی دارد و توسط محققان تألیف و تصحیح شده، اهتمام ورزیده است.

آثاری که در محورهای فوق تدوین و نگارش یافته تنها قدم کوچکی است که می تواند نقطه شروعی برای تحقیقات گسترده و عمیقی باشد که سزاوار موضوعات یاد شده است.

آنچه اکنون در دست دارید «مکتب کلامی قم» است که ضمن مجموعه آثار کنگره بزرگداشت حضرت معصومه سلام الله علیها چاپ و منتشر گردیده است. در این اثر به روش شناسی مکتب قم و نوع نگاه این حوزه به مباحث اعتقادی و معارف بلند قرآنی پرداخته شده و برخی از مهمترین مسائل مربوط به مبدأ را با توجه به تفکرات عالمان و محدثان قم به بحث تطبیقی گذارده و با اندیشه عقل گرایی مکتب بغداد به چالش کشیده شده است. آنچه در این اثر آمده تنها بخش کوچکی از مسائل کلامی و عقلی مربوط به این موضوع است که به خواست خدای متعالی در آینده تکمیل خواهد شد.

در اینجا لازم است از تولیت آستانه حضرت آیه الله مسعودی، معاون محترم اداری مالی آستانه، جناب آقای فقیه میرزایی و مدیریت فرهنگی حجت الاسلام والمسلمین عباسی که تلاش فراوانی در این امر داشته اند، نهایت امتنان و سپاس را داریم.

بر خود لازم می دانم که اذعان و اعتقاد قلبی خود را ابراز دارم که اگر توفیقات خدای متعال و عنایات کریمه اهل بیت علیهم السلام نبود، از برداشتن کوچک ترین قدمی در این راه عاجز و ناتوان بودیم.

و ما توفیقی الا بالله، علیه توکلت و الیه انیب.

احمد عاب\_دی

دبیر کنگره

ص: ۳





الحمد لله رب العالمين، و صلوات الله على جميع أنبيائه لا يسما خاتمهم و أفضلهم على أهل بيته المعصومين

تحليل، تبیین، اثبات و دفاع عقلانی از گزاره های دینی مهم ترین وظیفه عالمان دینی و رسالت اصلی علم کلام به شمار می رود. زیر بناهای فکر و اعتقادی در هر جامعه دینی مهم ترین اصل و مبنا برای استواری نظام دینی و عقیدتی تلقی می گردند. و هیچ دشمنی نیز برای مردم و آزادی و امنیت آنان خطرناک تر از کسی نیست که در مبانی فکر و عقیدتی آنان تزلزل و تشکیک ایجاد می کند؛ زیرا امنیت و آسایش مردم مترتب بر وجود قانون است و قانون نیاز به زیر ساختهای فکری و عقلانی دارد.

در مباحث حقوقی چه طرفدار حقوق طبیعی باشیم و یا حقوق دینی و یا حقوق عرفی، به هر حال نظام مند کردن مسایل و قراردادهای نیاز به پشتوانه ای عقلانی دارد. این پشتوانه ها و پیش فرضها باید در علم کلام و فلسفه اولی مورد بحث و بررسی قرار گیرند.

اعتقادات اسلامی در دو قرن اولیه بیشتر به صورت تبیین و تحلیل بود، اما در قرنهای بعد، گرایش به اثبات عقلی و بحث و جدل و منازعات کلامی افزایش یافت و امروزه نیز شاید همان روش تحلیل و توضیح و تفسیر کارایی بیشتری داشته باشد؛ زیرا بیان صحیح گزاره های دینی گاهی به بدیهی بودن آنها می انجامد و مخاطب آنها

را فطری خود می یابد و گاهی به قضایای تحلیلی - و نه ترکیبی - منتهی شده و چون محمول و نتیجه از دل موضوع به دست آمده، مخاطب برای آن مبحث تقاضای استدلال نمی کند و به زودی در برابر آن تسلیم می گردد. به همین جهت، آنچه در این نوشته آمده، در عین مستدل بودن تأکید زیادی است بر تبیین و شرح و توضیح مباحث.

اعتقادات اسلامی اختصاص به شهر و منطقه ای خاص نداشته و آنچه خدای متعال به عنوان دین و شریعت فرستاده، همان صحیح است و موقعیت جغرافیایی در آن دخالتی ندارد؛ اما به چند بحث از «مکتب کلامی قم» برای ما حایز اهمیت و دارای ویژگی خاص است:

اولاً، ائمه علیهم السلام - طبق برخی روایات - قم و مردم آن را ستوده و فرموده اند: «اگر قمیون نبودند، دین ضایع می گردید».<sup>(۱)</sup> امثال این گونه احادیث، فراوان نقل شده که نشان دهنده اهتمام پیشوایان دین علیهم السلام به قم و باورهای دینی مردم این شهر است.

ثانیاً، سیره مؤمنان بر رجوع به علمای قم بوده و این را از روایات فرا گرفته اند. مثلاً در «رجال نجاشی» آمده است که عبدالعزیز مهتدی قمی از حضرت رضا علیه السلام سؤال نمود: آیا یونس بن عبدالرحمن قمی مورد اعتماد شماست و من می توانم نشانه ها و علائم دین خود را از او فرا گیرم؟ امام هشتم علیهم السلام به او پاسخ مثبت دادند.<sup>(۲)</sup> و نیز در همان کتاب آمده است که حضرت امام هشتم علیه السلام به مردم اشاره می کردند که در علم و فتوا به یونس بن عبدالرحمن مراجعه نمایند.<sup>(۳)</sup> و احتمال دارد مقصود از علم، شناخت اعتقادات باشد و فتوا

ص: ۶

- 
- ۱- ۱. «بحار الانوار» ج ۶۰، ص ۲۱۷، ح ۴۳.
  - ۲- ۲. «رجال نجاشی» ص ۴۴۷. این حدیث در کتاب «فرائد الاصول» معروف به رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص ۱۳۹ با اندکی تفاوت نقل شده است. شایان توجه است که عبدالعزیز بن مهتدی قمی خود وکیل امام رضا علیه السلام در شهر قم بوده است و در عین حال، می خواسته است در مسایل دینی به یونس مراجعه نماید.
  - ۳- ۳. همان، ص ۴۴۶.

یعنی شناخت فروع دین؛ همچنان که در روایتی دیگر علی بن مسیب را به زکریا بن آدم قمی ارجاع داده اند که او امین بر دین و دنیاست و می توان معالم دین را از او فرا گرفت. (۱) این گونه روایات که اصحاب و راویان و سؤال کنندگان را ارجاع به علمای قم داده اند، فراوان یافت می شود. (۲)

البته لازم به ذکر است که نگارنده نمی خواهد از این روایات قاعده کلی برای مراجعه به علمای قم استخراج کند؛ زیرا این روایات هر کدام به تنهایی قضیه خارجی - و به اصطلاح قضیه فی واقعه - و حکم در مورد افراد خاص است؛ مثلاً از ارجاع به یونس بن عبدالرحمن نمی توان قاعده کلی برای ارجاع به علمای قم استفاده کرد، اما در عین حال، از اوصافی که در این روایات برای این عده از علمای قم ذکر شده، می توان استفاده یک قانون کلی نمود و آن اینکه هر کس عالم باشد و دارای امانت در دین و دنیا بوده و مورد وثوق و اعتماد باشد - با توجه به آنکه در زمان صدور این روایات وثوق معنایی مهم تر از عدالت داشته است - می توان به او مراجعه نمود و معالم دین و اصول و فروع دین را از او فرا گرفت. ثالثاً، اهمیت بررسی اندیشه های کلامی و فقهی عالمان قم وقتی آشکار می گردد که می بینیم نواب اربعه - رضوان الله علیهم - تأیید یا انکار خود نسبت به یک کتاب را منوط به نظر علمای قم نموده و هر چه را علمای قم بیان کنند، همان را نظر خود می دانند. (۳)

رابعاً، در میان همه جوامع حدیثی شیعه، کتاب «کافی» از مهم ترین جایگاه برخوردار است؛ زیرا علاوه بر تقدم زمانی که بر سایر کتابها و جوامع حدیثی دارد، دقت آن در نقل حدیث از جهت متن و سند و نیز ترتیب عالی ابواب آن و مشتمل بودن بر اصول و فروع و... مزئیتهایی است که این کتاب را در جایگاهی بس رفیعتر قرار داده است. کتاب کافی در ری و بغداد نگارش یافته و ظاهراً مرحوم کلینی سفری به قم نداشته است، اما جالب آنکه اکثر روایات این کتاب از مکتب حدیثی

ص: ۷

---

۱- ۱. «بحار الانوار» ج ۲، ص ۲۵۱.

۲- ۲. مثل روایت حمیری از احمد بن اسحاق قمی، «اصول کافی» ج ۱، ص ۳۳.

۳- ۳. «الغیبه» شیخ طوسی، ص ۳۹۰.

قم گرفته شده و بلکه می توان ادعا نمود که بیش از هشتاد درصد از احادیث کافی از راویان قمی است. گرچه سبک و ترتیب و روش تبویت احادیث در کتاب کافی بیشتر تحت تأثیر مدرسه عقلی و کلامی شیعه بغداد و ری بوده، اما اصل این روایات غالباً از محدثان قمی است.

خامسا، علم الهدی، سید مرتضی رضوان الله علیه همه علمای قم به استثنای مرحوم صدوق را جزء مشبّه و مجبّره دانسته و فرموده کتابهای آنان نیز گواه این مطلب است، و قمی بودن را مساوی با مشبّه و مجبّره دانستن معرفی کرده است.<sup>(۱)</sup>

مقدمه کتاب «توحید» صدوق رحمه الله علیه نیز مؤید کلام سید مرتضی است.<sup>(۲)</sup>

بنابراین، بر ما لازم است که این نسبت را بررسی نماییم که آیا اصل نسبت تشبیه و تجسیم و جبرگرایی به علمای قم صحیح است؟ و اگر آنان از این اتهام مبرا هستند، توجیه کلام علم الهدی چیست؟ و چرا علمای قم احادیث تشبیه را نقل کرده اند؟ و مقصود آنان چه بوده است؟ به هر حال، تبیین درستی و نادرستی این نسبت و بیان عقاید علمای قم که مهم ترین پرچم داران عدل و توحید بوده اند، در مقابل عقاید پیروان بنی امیه که طرفدار جبر و تشبیه بوده اند<sup>(۳)</sup>، مهم ترین هدفی است که این نوشتار دنبال می کند.

سادسا، هر کس با علم کلام و دانش حدیث آشنایی داشته باشد، با این سوال نیز مواجه می گردد که آیا واقعا علمای قم در قرن سوم و چهارم معتقد به «سهو النبی صلی الله علیه و آله» بوده اند؟ و آیا آنان اثبات عصمت و علم غیبت و معجزه را بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام نوعی غلو دانسته و با آن مقابله می کرده اند؟ و آیا واقعا بزرگان قم در امام شناسی دچار تقصیر و تفریط شده بودند و یا

ص: ۸

---

۱-۱. «رسائل الشریف المرتضی» ج ۳، ص ۳۱.

۲-۲. «التوحید» ص ۱۷.

۳-۳. الجبر و التشبیه امویان و العدل و التوحید علویان. «مجموعه آثار شهید مطهری» ج ۱، ص ۳۷۵. یعنی بنی امیه طرفدار جبر و تشبیه خداوند به خلق خود بودند و به وسیله این اعتقاد نادرست حکومت ظالمانه خود را توجیه کرده، به خداوند نسبت می دادند، ولی حضرت علی علیه السلام و طرفداران آن حضرت مروج تفکر عدل و در مقابل جبر و فکر توحید و نفی شباهت خداوند به خلق بودند.

آنکه مراد آنان چیزی بوده که ما نیز امروز بدان معتقدیم و آن را صحیح می دانیم؟

سابعاً، ابن تیمیه که در قرن هفتم و هشتم می زیسته و هیچ رسالتی بر خود جز مبارزه با مذهب اهل بیت علیهم السلام نمی شناخته و سعی فراوان در تکفیر و مهدور الدم دانستن شیعیان داشته است، در آثار خود به طور مکرر به علمای قم حمله نموده و اعتقادات کفرآمیز را به آنان نسبت داده است. امروزه نیز وهابیان که مقلدان کر و کور ابن تیمیه حرّانی شده و گفته های او را حتّی بر قرآن و حدیث ترجیح داده اند، به پیروی از امام خود، از وارد کردن هر گونه اتهامی به علمای قم پرهیز ندارند. دکتر قفاری می گوید: «در آغاز یهودیان بنیان گذار اعتقاد به تجسیم بودند، اما این بدعت در میان مسلمانان توسط هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن قمی پدید آمد»<sup>(۱)</sup>. همچنین وی گاهی علمای بزرگ قم را افراط کننده در تشبیه خداوند به خلق دانسته<sup>(۲)</sup>، و گاهی بدعت غلو در اثبات صفات خبری و صفات تجسیم بر خداوند را به علما و محدثان قم نسبت می دهد.<sup>(۳)</sup>

آنچه گذشت، ضرورت بحث و بررسی پیرامون مکتب کلامی قم را آشکار می کند. شهر قم که به حرم اهل بیت علیهم السلام بودن مفتخر است<sup>(۴)</sup>، و مردم آن نیز مفتخر به پیروی از مذهب اهل بیت علیهم السلام بوده اند<sup>(۵)</sup>. بنابراین بر خلاف شهرهای دیگر، چون کوفه و ری و بغداد که در عین آنکه حوزه های حدیثی مهم شیعی را در بر داشتند، اما اختلافات مذهبی و وجود افراد غیر شیعی نیز در آنها کاملاً واضح بود، شهر قم همیشه مردمی شیعه خالص داشته و از ادیان و مذاهب دیگر پیراسته بوده و گرایشات مختلف مذهبی نداشته است.

باز سازی تاریخی اندیشه های کلامی و اعتقادی و بیان عقاید علمای پیشین و

ص: ۹

۱-۱. «اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه» ج ۲، ص ۶۴۰.

۲-۲. همان، ص ۶۴۲.

۳-۳. همان، ص ۶۴۵.

۴-۴. «بحار الانوار» ج ۱۰۲، ص ۲۶۷.

۵-۵. «نشوار المحاضر» ج ۸، ص ۲۶۰: «تمام مردم قم شیعه هستند...».

دفاع از بزرگان و اعلام مذهب، نوعی دفاع از مذهب در برابر تهاجمات مغرضانه وهابیان بوده، زمینه رشد و شکوفایی بحث های عقیدتی و معرفتی را پدید می آورد. اگر در زمانی دویست هزار محدث در قم می زیسته و به ترویج «قال الصادق علیه السلام» و «قال الباقر علیه السلام» مشغول بودند(۱)، بر ما نیز لازم است پشتوانه ها و زیر بناهای فکر و عقیدتی آنان را بررسی نموده و از روش آنان الهام گرفته، به ترویج مبانی دینی و مذهبی خود مبادرت ورزیم.

### تبیین مکتب کلامی

روشن است که هر کدام از «اشاعره»، «معتزله» و «شیعه امامیه» دارای مکتبی خاص در برابر دیگری می باشد. اگر مشخصه و وجه امتیاز هر مکتبی را از مکتب دیگر به روش بحث آن بدانیم، جدایی سه روش فوق از یکدیگر واضح است؛ زیرا اشاعره نصّ گرا هستند و برای عقل در برابر نصّ ارزشی قائل نیستند؛ در حالی که معتزله تفکری کاملاً متفاوت و بر عکس آنان دارند و اما شیعه به جمع و تلفیق بین عقل و نصّ باور دارد.

تفاوت مشربهای مختلف در به دست آوردن معارف و حقایق نیز باعث پدید آمدن فلسفه اشراق، مشاء، حکمت متعالیه، و عرفان گردید که هر کدام از روشی

ص: ۱۰

---

۱- ۱. «فوائد الرضویه» ص ۲۸۲: «بدان که مجلسی اول در شرح فقیه در باب جفاف بعض وضو گفته که در زمان علی بن بابویه از محدثین در قم دویست هزار محدث بودند. و ظاهراً وجهش این بوده است که عوام و خواص همه به حدیث عمل می کردند و احادیث را حفظ می نمودند. فقیر گوید: برای رفع استبعاد این مطلب نقل کنم آنچه در باب تعزیه میت نقل کرده که چون حضرت امام رضا علیه السلام در نیشابور رسیدند، محدثان آن بلاد همه در خانه آن حضرت ایستاده بودند و نقل کردند که در آن زمان در اصل نیشابور سیصد هزار محدث بودند، از خاصه و عامه که بر بخاری اجتماع نمودند. و این قضیه را احقر در کتاب تحفه الاحباب در ترجمه فضل بن شاذان نقل کردم. و بالجمله پس از این، مجلسی اول فرموده: مجماً نقل کرده اند که در خانه حضرت دویست هزار از فضلا و محدثین اجتماع کرده بودند». و شبیه همین کلام را «منتخب التواریخ» ص ۴۹۴ نقل کرده است. گذشته از احتمال مبالغه که در این کلمات بسیار قوی است، این احتمال نیز وجود دارد که قم نام این شهر به خصوص نبوده باشد، بلکه کل منطقه جبل یعنی قم با شهرها و روستاهای اطراف دارای دویست هزار محدث بوده است.

مخصوص به خود پیروی می کنند. به عبارت دیگر، هر کدام از اشراق، مشاء، حکمت متعالیه، و عرفان به دنبال شناخت حقایق و معارف بوده و غایت قصوای همه یک چیز است؛ اما راه و روش بحث آنان متفاوت است. به این جهت، هر کدام را مکتب خاصی می نامیم.

مؤلفه های اصلی یک مکتب، ابتکار در موضوعات و مسایل مورد بحث نیست، بلکه آنچه در یک مکتب مهم و نقش آفرین و سبب پیدایش مکتب جدید است، ابتکار در روش است؛ مثلاً روش استدلال عقلی یا نقلی یا ریاضی یا تجربی و یا شهودی و یا تلفیقی از چند روش، نقش مهمی در پیدایش یک مکتب دارد؛ همچنان که آسان بودن، انسجام درونی طرح، جامعیت، انعطاف پذیر بودن، منطقی بودن و... از عوامل مهم و نقش آفرین در پیدایش یک مکتب فکری است. بنابراین، در یک مکتب فکری ابتکارات در موضوعات و مسایل از جایگاه مهمی برخوردار نیستند، مگر آنکه ابتکارات تحول آفرین در کل طرح و نظام فکری باشند؛ مثلاً مسأله نسبت در فیزیک، اصالت وجود و حرکت جوهری در فلسفه، انقلاب کپرنیک و کپلر در نجوم و انقلاب کپرنیکی کانت در مسائل معرفتی، هر کدام ابتکاری به شمار می رود که سرآغاز تحولات بسیاری در علم و اندیشه شده، نظام و مکتب جدیدی را پی ریزی می کند.

اما وقتی بحث از مکتب کلامی قم می کنیم، مقصود آن نیست که علمای قم در مباحث اعتقادی چنین ابتکارات یا تحولاتی پدید آورده باشند، بلکه مقصود آن است که در قرن سوم و چهارم هجری عالمان و محدثان قم در برابر حوزه حدیثی ری، کوفه، و بغداد از روشی خاص در مباحث اعتقادی پیروی می نمودند. و اصل حجیت عقل و میزان عقل گرایی و نیز نص گرایی و ارزش آن در اعتقادات، تقلید و تحقیق در اصول دین، روش شناخت اعتدال و افراط و تفریط در مباحث و... موجب تفاوت این مکتبها گردیده است. در واقع، همه این مکتبهای کلامی و حدیثی در درون یک مذهب هستند و به مدرسه های مختلف و مسلکها و مناهج

گوناگون بیشتر شباهت دارند تا چند مکتب برون دینی و رو در روی یکدیگر.

بنابراین، نگارنده در این نوشتار مکتب کلامی را به معنی مدرسه کلامی و مکتبهای مختلف کلامی به کار می برد. و آنچه مهم تر است، کیفیت استفاده از منابع و روش برخورد با منابع در یک مکتب یا مدرسه است؛ مثلاً یک عالم شیعی قمی یا بغدادی هر دو قرآن و حدیث و عقل را از منابع احکام و معارف به شمار می آورند و آنها را حجت می دانند، اما کیفیت و روش استفاده آنان از این منابع متفاوت است؛ همچنان که به کارگیری علوم مختلف، چون: منطق، حدیث، علوم عقلی، رجال و درایه، سیره عقلا- و فهم عرفی در شکل گیری مکتب فکری مؤثر و دخیل است و در این مبحث، مورد توجه این نوشتار خواهد بود.

محدوده زمانی مورد بحث ما دو قرن سوم و چهارم هجری است؛ زیرا مهم ترین شخصیتهایی که عقاید آنان مورد تهاجم وهابیان قرار گرفته، در این دو قرن قرار دارند؛ اما خود را محصور به آن زمان خاص ننموده، به قرن دوم و پس از آن تا قرن پانزده هجری نیز توجه کرده و به مناسبت به آرا و اندیشه های علمای قم در طول این مدت توجه نموده، به بررسی عقاید آنان نیز می پردازیم.

ما در این نوشتار در ضمن دو بخش، به بررسی مکتب کلامی قم می پردازیم:

بخش اول: روش شناسی مکتب قم

بخش دوم: بررسی دیدگاه مکتب قم نسبت به اهمّ مسایل و اصول اعتقادی.



## بخش اول: روش شناسی مکتب قم

### مقدمه

بخش اول

روش شناسی مکتب قم

ص: ۱۳



قم از شهرهایی است که در قرن دوم هجری بنا گردید، و به سرعت به شهر علم و ادب و دانش فقه و کلام تبدیل شد. قم به دست اشعریانی پایه گذاری شد که از شیعیان کوفه و یمن بوده و از ظلم بنی امیه و بنی عباس به ستوه آمده، به دنبال مأمون و پناهگاهی می گشتند که بتوانند با این هجرت الی الله در سرزمینی امن به اجرای دستورات الهی مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام پردازند. آنان در شهرها و بیابانهای ایران متحیر بودند تا اینکه ساکنان جبل و روستائیان اطراف دریاچه ساوه از آنان استقبال نموده، این شهر را \_ که بعداً ائمه اطهار علیهم السلام حرم خود نامیدند(۱)\_ تأسیس نمودند.

به سرعت علویان و چهره های سرشناس شیعه به سوی این شهر سرازیر شدند و حوزه ای حدیثی تشکیل دادند که تنها به نقل حدیث و روایت بسنده ننموده، بلکه در همه حوزه های معارف دینی صاحب نظر گردیدند و عالمان برجسته ای تحویل جهان اسلام دادند.

اگر قرن دوم را زمان شکل گیری شهر قم بر مبنای ولایت و مودت اهل بیت علیهم السلام بدانیم، قرن سوم و چهارم اوج شکوفایی بذری است که در قرن دوم کاشته شد. و به زودی شهر قم، عنوان مهم ترین این جایگاه علمی تشیع را به خود اختصاص داد. بغداد نیز از شهرهای تأسیس شده پس از اسلام است؛ اما بر خلاف قم که فقط و فقط شیعه اثنا عشری بودند، فرقه های مختلفی در آن زندگی می کردند؛ گرچه اکثریت با شیعیان. حنبلیان بود.(۲)

ص: ۱۵

۱-۱. «بحار الانوار»، ج ۶۰، ص ۲۱۶.

۲-۲. ر. ک: «احسن التقاسیم» ص ۱۱۲.

محلّه کرخ بغداد محلّه شیعه نشین بود و حوزه حدیثی و کلامی شیعه در این محلّه بود. نواب خاص امام زمان علیه السلام و شیخ مفید و سید مرتضی و سید رضی در این محلّه به کرسی بحث و تدریس و تألیف نشسته بودند تا آنکه در نیمه قرن پنجم، یعنی سال ۴۴۸ هجری با ورود سلطان طغرل بیک سلجوقی به بغداد و درگیریهای فرقه ای و مذهبی، این محلّه به آتش کشیده شد و جهان اسلام از کتابخانه عظیم شیعه و حوزه علمی شیعیان محروم گردید و هجرت شیخ طوسی از بغداد به نجف اشرف آغاز شد.

شهر بغداد تا نیمه قرن پنجم از یک عقل گرایی برخوردار بود؛ اما با مهاجرت شیخ طوسی از آن شهر، عقل گرایی نیز در بغداد غروب نمود، که توضیح آن در فصل اول همین بخش خواهد آمد. علاوه بر بغداد، حوزه های دیگر شیعی در ری، اهواز، کوفه، بلخ و سمرقند نیز وجود داشت. اما آنچه در اینجا مهم است، مقایسه حوزه و مکتب فکری قم با بغداد است؛ زیرا این دو مکتب فکری، نماینده افکار و اندیشه همه شیعیان آن عصر می باشند. اکنون به بررسی مکتب کلامی قم پرداخته و به مناسبت اشاره ای به مکتب بغداد نیز خواهیم داشت.

اما پیش از ورود در بحث و بررسی مباحث اعتقادی و کلامی از دیدگاه عالمان و فرزندان قم، لازم است روش علمای قم را مورد مطالعه قرار دهیم؛ زیرا آنچه مهم ترین شاخصه مکتب قم در برابر مکتبها و حوزه های دیگر کلامی در قرن سوم و چهارم بوده است، نوع نگرش و دیدگاه آنان به قرآن و سنت است و از این اختلاف منظر است که تفاوتی در مسایل کلامی و فروع فقهی پدید آمده است. نحوه ورود و خروج عالمان قم در مناظرات و مباحث اعتقادی، نگرش آنان به روش استدلال، طریقه آنان در بررسی احادیث و نقد الحدیث، میزان اعتبار احادیث نزد آنان و... باید به عنوان بحثهای اولیه مورد مطالعه قرار گیرند. در این بخش، مسایل فوق را ضمن چند فصل مورد بررسی قرار می دهیم.

اشاعره از اهل سنت نه تنها عقل گرا نبوده، بلکه در برابر احکام عقلی موضع گیری نیز دارند. آنان نه تنها کتاب در مذمت علم کلام (۱)، بلکه در مذمت و حرمت علم منطق (۲) نیز تدوین کرده اند.

معتزله در برابر آنان گرایشات عقلی زیادی دارند، ولی شاید بتوان عقل گرایی افراطی آنان را یکی از عوامل موثر در انقراض آنان به شمار آورد؛ به طوری که الان چندین قرن است که اهل سنت در مسلک اشعری خلاصه شده اند و معتزلیان تنها به عنوان تاریخ گذشتگان عنوان می شوند.

در مقابل افراط معتزلیان در ارزش عقل و تفریط اشاعره، شیعیان دیدگاه سومی انتخاب کرده و در عین آنکه عقل را رسول باطنی و حجتی از حجت‌های الهی می دانند، اما آن را کاملاً آزاد نیز نمی دانند. کنار گذاردن عقل به معنی تعطیل شدن معرفت الهی و وارد شدن خرافات و اوهام در دین است و بلکه کنار گذاردن عقل، کنار گذاردن نقل را نیز به دنبال دارد؛ زیرا اصل حجیت نقل و ضرورت رجوع به نبی و امام علیهم السلام به وسیله عقل اثبات می گردد. اگر کسی بخواهد دلیل عقلی بر

ص: ۱۷

---

۱-۱. مانند «ذم الکلام و أهله».

۲-۲. مثل «فی حرمة علم المنطق».

بی اعتباری عقل بیاورد و با استدلال عقلی عقل را به زمین زند، در واقع آنکه پیروز شده است، عقل است؛ معلوم است که چاقو دسته خود را هرگز نمی برد. آنکه می گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

با قیاس شکل اول منطق که مهم ترین استدلال عقلی است، به جنگ عقل رفته و در واقع، عقل را تأیید کرده است، مگر آنکه مقصودش جدل باشد، نه استدلال.

آیات و روایات شریفه نیز فراوان سفارش به عقل و امر به تدبر و تفکر نموده و با تعبیرات بلندی از آن یاد کرده اند.

از طرف دیگر، می دانیم که تمام مسایل، عقلی نیستند و عقل در هر جایی راه ندارد. علوم ادبی چون لغت، معانی، بیان و بدیع، و همه آنچه مربوط به هنر است، خارج از حیطه و محدوده عقل می باشند. فراگیری لغت و زبان تنها از طریق سماع و شنیدن میسر است، نه با فکر فلسفی و ریاضی. آنچه یک هنرمند از طبیعت می آموزد، با تحلیل عقلی قابل تبیین و استدلال نمی باشد. بسیاری از مسایل مربوط به قلب و دل چون عشق، استدلال بردار نیستند. اغلب تعبیدیات دینی نیز این قبیل بوده و روایت ابان بن تغلب<sup>(۱)</sup> نیز ناظر به همین نکته است.

با توجه به دو نکته فوق، در عین ارزش قائل شدن برای عقل، توجه به محدودیت آن نیز نباید مورد غفلت قرار گیرد.

ما در اینجا، ابتدا دیدگاه مکتب قم را نسبت به عقل بیان کرده، سپس به ارزیابی و تحلیل آن می پردازیم.

مرحوم کلینی چون در حوزه ری تحصیل نموده، از یک عقل گرایی روشنی برخوردار است؛ زیرا در ری و بغداد شیعیان در برابر اهل سنت قرار داشته اند. بغداد همان گونه که قبلاً بیان شد، از فرقه های مختلف اسلامی تشکیل شده و مناظرات و استدلالهای کلامی و برخورد های فکری و عقلی در آن کاملاً مشهود بوده است. ری نیز مختلط از شیعه و اهل سنت بوده که به همین جهت، محمد بن اسماعیل بخاری

ص: ۱۸

برای دانش حدیث به ری مسافرت نمود. و چون مرحوم کلینی کتاب کافی را در مدت بیست سال آخر عمر خود در بغداد تدوین کرد، عقل گرایی خود را در آن منعکس نمود. اولین کتاب کافی، کتاب «عقل و جهل» است و اولین حدیث آن حدیث «اول ما خلق الله العقل»، است. این کتاب پس از عقل به مسأله علم و ارزش آن و سپس به کتاب توحید و حجت می رسد. از این رو، یک ترتیب و نظم عقلی بین مباحث کتاب شریف کافی مشاهده می شود.

جالب است بدانیم که مرحوم کلینی بحث از محبت و مودت را در کتاب ایمان و کفر از اصول کافی قرار داده است، و مقصود ایشان از ایمان «فضایل اخلاقی» و از کفر «رذایل اخلاقی» است؛ یعنی از نظر اهمیت، اول اصول دین و سپس اخلاق و پس از آن فروع دین قرار دارد. و به عقیده مرحوم کلینی محبت و مودت به خداوند و اهل بیت علیهم السلام زاینده معرفت و شناخت است؛ زیرا ابتدا با عقل و سپس علم و دانش باید خداوند متعال و حجت‌های او را شناخت و پس از آن محبت به آنان پیدا نمود؛ اما در مسیحیت ابتدا محبت است و پس از آن معرفت. و به عبارت دیگر، از نظر مرحوم کلینی معرفت مقدمه ایمان است و از نظر مسیحیت ایمان مقدمه معرفت است.

البته، بهتر آن است که گفته شود: معرفت مقدمه ایمان است و پس از حصول ایمان، این ایمان مقدمه می شود برای به دست آوردن معرفت‌های جدید؛ مثلاً معرفت به برهان نظم یا برهان صدیقین، مقدمه برای ایمان آوردن به خدای متعال است. وقتی این ایمان حاصل شد، این ایمان به خداوند و به کلام خداوند باعث می شود که شخصی مسلمان معرفت‌های جدیدی، مثل: عرش، لوح و قلم و... پیدا کند. ولی مرحوم صدوق که نماینده مهم مکتب فکری قم در قرن چهارم است، با آنکه بسیاری از روایات مربوط به عقل را خود ایشان در آثار خویش نقل کرده است، و با مراجعه به «بحار الانوار»<sup>(۱)</sup> روشن می شود و با توجه به آنکه بسیاری از سی و

ص: ۱۹

---

۱-۱. «بحار الانوار» ج ۱، ص ۸۲، ح ۸-۱.

چهار حدیث کتاب «العقل و الجهل» اصول کافی به توسط راویان و محدثان قم - چون علی بن ابراهیم و پدرش و احمد بن محمد بن خالد و... - نقل شده است، ولی مرحوم صدوق هیچ یک از آثار خود را با کتاب عقل یا کتاب فضل العلم آغاز ننموده است، بلکه کتاب توحید خود را با باب «ثواب الموحدين» شروع نموده و شبیه آن را در کتاب «معانی الاخبار» عمل کرده است. سایر آثار ایشان نیز این گونه است و بلکه در کتاب «اعتقادات» خود بابی در نهی از جدل دارد و معلوم است که مقصود از جدل مناظرات و بحث و استدلالهای علم کلام رایج در قرن سوم و چهارم می باشد.

شیخ صدوق فرموده: «الجدل فی جمیع امور الدین منهی عنه و قال الصادق علیه السلام: یهلك اصحاب الکلام و ینجو المسلمون»<sup>(۱)</sup>؛ جدلهای متداول علم کلام در تمام مسایل مربوط به دین مورد نکوهش است و امام صادق علیه السلام فرموده: اصحاب کلام هلاک می گردند، اما آنان که تسلیم هستند، نجات می یابند. سپس شیخ صدوق فرموده: راه مناظره و استدلال با مخالفان آن است که کلام خداوند و کلام پیامبر و امامان علیهم السلام را به عنوان استدلال ذکر کنیم.

شیخ مفید نیز جدل در کلام شیخ صدوق را به معنی «نظر» و «مناظره» گرفته است و به او اعتراض نموده که اگر جدل مورد نهی شرع بود، هرگز خداوند دستور به جدال کردن نمی داد. و سیره علما نیز همیشه آن بوده که اهل نظر و استدلال بوده آن را در برابر دشمنان دین به کار می گرفته اند و پس از آنکه روایاتی در مدح مناظرات یونس بن یعقوب و هشام بن حکم نقل می کند، می فرماید: «کنار گذاردن نظر و استدلال، منجر به تقلید مذموم می گردد و اگر نظر، مذموم و مورد نهی شرعی است، باید تقلید مجاز باشد. پس معلوم می شود که جدال بر دو قسم است: جدال به حق از کسانی که اهلیت آن را داشته و سزاوار آن هستند، و جدال به باطل از کسانی که لایق آن نمی باشند»<sup>(۲)</sup>.

ص: ۲۰

---

۱-۱. «اعتقادات» صدوق، ص ۷۴.

۲-۲. «شرح عقاید الصدوق»، «تصحیح الاعتقاد» چاپ شده، ذیل: اوائل المقالات، ص ۲۰۱.



با توجه به آنچه گذشت، معلوم می شود که شیخ صدوق عقیده داشته است که نه تنها در فروع دین و فروع فقهی، بلکه حتی در مباحث اعتقادی نباید به سراغ استدلالات و مجادلات کلامی رفت و از آنها بهره گرفت، بلکه باید تنها از روایات و آیات شریفه در بحث و مناظره استفاده نمود. و خود ایشان نیز این روش را در مباحث مختلف به کار گرفته است؛ مثلاً در بحث توحید، تنها به نقل چند روایت اکتفا می کند و یا در باب عرش و توضیح معنای عرش و معنی استوای بر عرش و حاملان عرش، پس از نقل یک روایت می فرماید: «هكذا روی بالاسانید الصحیحه عن الائمة علیهم السلام فی العرش و حملته»<sup>(۱)</sup>؛ یعنی مستند و دلیل خود را برای معنایی که برای عرش و حاملان آن ذکر نموده، روایتی قرار می دهد و می فرماید: «این گونه با سند صحیح از ائمه علیهم السلام در معنی عرش و حاملان آن نقل شده است».

مرحوم شیخ انصاری نیز فرموده است: «الأظهر فی مذهب الاخباریین ما ذکره العلامة من أنّ الاخباریین لم یعولوا فی اصول الدین و فروعہ الا علی اخبار الآحاد، و لعلّهم المعنیون مما ذکره الشیخ فی کلامه السابق فی المقلّده؛ أنّهم اذا سئلوا عن التوحید و صفات الائمة و النبوه قالوا روینا کذا و أنّهم یروون فی ذلك الاخبار»<sup>(۲)</sup>؛ آنچه علامه حلی به عنوان عقیده اخباریین بیان کرده است، روشن تر به نظر می رسد. و آن این که اخباریین در اصول و فروع دین، جز بر خبر واحد اعتماد نمی کنند. و شاید مقصود شیخ طوسی نیز از «مقلّده» در کلامش همان اخباریین باشد؛ همانان که وقتی از توحید یا صفات امام و نبوت از آنان سؤال شود، در پاسخ گویند: «چنین روایت شده است» و چند حدیث در این موضوع نقل می کنند.

در اینجا، توجه به این نکته ضروری است که مقصود علامه حلی از «اخباریین» افرادی، مانند: شیخ صدوق و سایر علمای قم در قرن سوم و چهارم است، و

ص: ۲۱

---

۱-۱. «اعتقادات» صدوق، ص ۷۵.

۲-۲. «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۱۵۴.

ارتباطی با اخباریین اصطلاحی که در مقابل اصولیین قرار دارند، ندارد؛ زیرا علامه حلی چند قرن پیش از این اخباریین بوده است. در ضمن این گونه اخباریین قرن سوم و چهارم را شیخ طوسی به عنوان «اصحاب الجمله» معرفی کرده است. (۱)

اکنون پس از روشن شدن جایگاه عقل در دیدگاه شیخ صدوق و سایر علمای قم، به بررسی مسأله عقل و داوری بین دو مکتب قم و بغداد در ارزش و اعتبار عقل می پردازیم.

اولاً، باید مقصود از عقل را توضیح داد تا روشن شود عقلی که مورد گفتگو است، به چه معنایی به کار برده می شود.

صدر المتألهین - که نه تنها بزرگ ترین فیلسوف قم، بلکه بزرگ ترین فیلسوف جهان اسلام است - هفت معنا برای عقل ذکر کرده است:

۱. علم به منفعت و ضرر کارها.

۲. فکر خوب برای به دست آوردن کارهای دنیا.

۳. رأی مشترک.

۴. قدرتی در نفس که به وسیله آن از مقدمات بدیهی، تحصیل یقین می شود.

۵. جزئی از نفس که به وسیله آن مواظبت بر انجام کاری در طول زمان محقق می شود.

۶. قوه استدلال و کمال و فوق کمال (عقل هیولائی، با لملکه، بالفعل، مستفاد).

۷. جوهر مفارق (۲)

چند معنای دیگر نیز برای عقل در کتاب های کلامی و فلسفی ذکر شده است، مانند:

۸. قوه تعقل و فکر کردن.

۹. قوه ادراک معانی کلی و قوه دریافت روابط و مناسبات میان اشیا. عقل به این معنا، در مقابل قوه غریزی حیوان است؛ زیرا حیوان فقط اشیا را بدون روابط و

ص: ۲۲

---

۱-۱. «عده الاصول» ج ۱، ص ۵۸؛ «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۱۴۸.

۲-۲. «مفاتیح الغیب» ملا صدرا، ص ۱۳۵.

مناسبات آنها درک می کند.

۱۰. آنچه مقابل هوای نفس و دیوانگی است؛ یعنی قدرت درست حکم نمودن.

۱۱. قوه استدلال، استنباط و استخراج فروع و نتایج.

۱۲. هیأت تألیف اصولی که به واسطه آنها می توان به استدلال پرداخت.

۱۳. اصول حاکم بر فعالیتهای انسانی و هادی آنها. البته، هر اصلی و هر هدایتی عقل نیست، بلکه در جهت مثبت بودن، شرط لازم آن است.

۱۴. ادراک اشیا و حقایقی که مربوط به عمل نیستند.

۱۵. قدرت تجرید و تعمیم دادن یا قدرت درک قضایای کلی.

۱۶. تقسیم و تحلیل.

۱۷. قدرت تطبیق کبریات بر صغریات.

۱۸. فکر در مقدمات اعمال و تبعات آنها.

۱۹. فهم کمال و نقص، و صلاح و فساد، و نفع و ضرر.

۲۰. قوه تمیز امور نیک و بد.

۲۱. مقدماتی که از آنها امور نیک و بد و باید و نباید شناخته می شود.

۲۲. آنچه موجب تعقل می شود.

۲۳. قوه و غریزه ای که امتیاز انسان از حیوان به اوست و به این جهت، احمق و زیرک در آن یکسان اند و خواب و مست و عاقل نیز آن را دارند.

۲۴. روش خوب در به دست آوردن امور دنیا. نوع مردم این را عقل می دانند، ولی اولیای خدا این را شیطنت یا نکراء یا دهاء گویند؛ زیرا چنین عقلی بیشتر به شیطان که صاحب حيله و مکر و استبداد و فریب است، اختصاص دارد. و حدیث معروف «العقل... ماعبد به الرحمن»<sup>(۱)</sup> نیز همین معنا را می گوید؛ یعنی آنچه به عنوان مثال، در معاویه بود، شیطنت بود، نه عقلی که موجب تحصیل رضای خداست؛ اما نوع مردم همان شیطنتهای معاویه را «عقل» می نامند.



علامه مجلسی نیز فرموده: «عقل اصطلاحاً به شش معنا به کار می رود:

الف. قوه ادراک خیر و شر و تمیز بین آنها.

ب. ملکه ای نفسانی که دعوت به انجام خیر و اجتناب از شر می کند.

ج. قوه ای که مردم در نظام زندگی خود به کار می برند.

د. مراتب استعداد نفس برای فراگیری نظریات

ه. نفس ناطقه انسانی.

و. جوهری که ذاتاً و فعلاً ارتباط با ماده ندارد»<sup>(۱)</sup>.

همه این تعریفهای مختلف عقل، در این نکته اشتراک دارند که عقل یک امر مادی و جسمانی نیست و حتی صفت بر جسم و جسمانیت نیز قرار نمی گیرد.<sup>(۲)</sup>

و شاید بتوان سنی تعریف فوق را در سه تعریف خلاصه نمود که عقل به صورت مشترک لفظی در این سه معنا به کار می رود:

الف. جوهر مجردی که ذاتاً و فعلاً ارتباط با ماده ندارد که در زبان فلاسفه از آنها به عقول طولی و عرضی تعبیر می شود. و حدیث «اول ما خلق الله العقل»<sup>(۳)</sup> به آن اشاره دارد و شرع مقدس از این عقول گاهی به «نور محمدی صلی الله علیه و آله» و گاهی به مهیمنین و کروبین، تعبیر نموده است و اصطلاحاتی چون «صادر نخستین»، «حقیقه محمدیه صلی الله علیه و آله»، «نور اقرب»، «فیض اقدس» و... نیز اشاره به آن می باشد.

ب. قوه تمیز و تشخیص و درک هست ها و نیست ها و بایدها و نبایدها. عقل به این معنا - که ادراک کلیات می کند - به عقل نظری و علمی تقسیم می شود. و روشن است که ما دو نوع عقل و حتی دو نوع ادراک نیز نداریم، بلکه یک عقل است و یک ادراک، اما مدرکات ما بر دو قسم اند: برخی مربوط به بینش و نظر و شناخت هستند و برخی دیگر مربوط به عمل و بایدها و نبایدها. عقل به این معنای دوم، نوعی کار

ص: ۲۴

۱-۱. همان، ص ۱۰۰.

۲-۲. «شرح اصول کافی» ملا صدرا، ص ۲۲۹.

۳-۳. «بحار الانوار» ج ۱، ص ۹۷.

کرد روح و نفس انسانی می باشد. حدیث «العقل... ما عبد به الرحمن»<sup>(۱)</sup> و نیز «انّ الله على الناس حجتين...»<sup>(۲)</sup> اشاره به عقل به این معنا دارند. عقل به این معنا چیزی جدای از نفس ناطقه انسانی نیست؛ بلکه نوعی از استعداد و قوای نفس ناطقه را «عقل» می نامند، بر خلاف عقل به معنای اول که چیزی مباین با نفس می باشد.

ج. گاهی نیز عقل به معنای روش و نوع برخورد به کار می رود.

ثانیا، جایگاه عقل در دین و احکام آن.

از آنچه در بحث قبل ذکر شد، معلوم گردید که وقتی گفته می شود: «ادله احکام چهار چیز است: کتاب، سنت، اجماع و عقل»، مقصود از عقل، عقل به معنای دومی است که در پایان بحث پیشین ذکر گردید. کتابهایی مثل: «اصول فقه» مرحوم مظفر که بحث مستقلی تحت عنوان «مستقلات عقلیه» آورده اند، عقل را به معنای دوم گرفته اند. اما کتابهایی، چون: «کفایه الاصول» مرحوم آخوند که بحث مستقلی تحت عنوان «ادله عقلیه» نیاورده است و در عین حال عقل را از ادله احکام می داند، عقل را به معنای سوم گرفته است؛ زیرا روش استنباط در تمامی مباحث فقهی و اصولی نیازمند به کار گرفتن عقل است.

نکته دیگر آنکه گاهی از عقل به عنوان یکی از ادله احکام یاد می شود و گاهی آن را به عنوان یکی از منابع احکام ذکر می کنند و گاهی نیز گفته می شود: «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل». و این متوقف بر آن است که روشن شود آیا عقل حکمی دارد یا خیر؟! و آیا تنها عقل ادراک کننده حسن و قبح برخی از اشیا است؟ آیا عقل حاکم است یا کاشف و مدرک؟ آیا در عقل نوعی آمریت نهفته یا آنکه عقل تنها تشخیص دهنده برخی از امور و حسن و قبح آن هاست؟

عقل به معنای اول که موجودی مجرد است، روشن است که می تواند حاکم باشد و دستوراتی از امر و نهی بیاورد؛ ولی عقل به معنی قوه تشخیص و تمیز حق و باطل و

ص: ۲۵

۱-۱. همان، ص ۱۱۶.

۲-۲. «وسائل الشیعه» ج ۱۵، ص ۲۰۶.

درک خیر و شر روشن است که هرگز حاکم نبوده، بکله عقل به این معنا مثل چراغ اتومبیل است که کار روشنگری و شناخت و تشخیص را به عهده دارد، اما حکم کردن که مثل هل دادن و به حرکت در آوردن و تحریک و بحث و زجر باشد، کار موتور اتومبیل است، نه چراغ آن. و در قوانین نیز حاکم کسی است که بحث و زجر به دست او باشد؛ یعنی شارع مقدس می تواند حاکم باشد و در برخی امور عرض نیز دولتها یا عرف جامعه حاکم می باشند.

بنابراین، منبع احکام شرعی و حاکم به آنها تنها کتاب و سنت است و اجماع راهی برای کشف سنت می باشد. بنای عقلا نیز راهی دیگر برای کشف سنت است. عقل نیز راهی دیگر است برای استکشاف حکم شرع. و صحیح همان است که گفته شود: عقل از ادله اربعه و از ادله احکام شرع است، نه منابع آنها و عقل حاکم نیست و تنها در برخی از موارد، می تواند کاشف از حکم شرع باشد.

تا اینجا روشن شد که همان روش مرحوم صدوق صحیح است که منابع احکام شرع را کتاب و سنت دانسته و عقل را جزء منابع قرار نداده است.

ثالثاً، محدوده عقل کجاست؟ این روشن است که همه مسایل، عقلی نیست و در هر مسأله ای نمی توان به سراغ عقل رفت. آیا باید گفت: اصول دین جای برهان عقلی است و فروع دین از تعبدیات است و استدلال عقلی در آنها راه ندارد؟ و یا باید ادعا نمود که در کلیات اعتقادات و اصول دین باید سراغ عقل رفت، اما فروع و جزئیات اصول دین را نیز باید از آیات و روایات که نوعاً دلالت یا سند آنها ظنی است به دست آورد؟ و یادر مسایلی از قبیل جزئیات معاد و تعداد انبیا و اثبات عرش و خصوصیات آن و... اعتقاد، واجب و لازم نبوده، بلکه در هر جا تحصیل علم میسر بود، باید از علم بهره گرفت و هر جا علم ممکن نبود، تحصیل ظن نیز لازم نیست و در اعتقادات نباید سراغ ظن رفت و عدم اعتقاد بهتر است از اعتقاد به چیزی که چه بسا خلاف واقع باشد؟

می دانیم که علم کار عقل است و باور و اعتقاد و ایمان کار قلب است و آنچه

شرع نسبت به اصول اعتقادی از ما خواسته، عقیده و باور است و ما مأمور به عقیده هستیم، نه علم و دانش. آنچه موجب ایمان است، باور قلبی است، نه علم و استدلال. به همین جهت، ابلیس با آنکه عالم و آگاه به همه اصول اعتقادی است، کافر است؛ زیرا عقیده و باور ندارد.

عقیده و باور گاهی از راه علم و استدلال به دست می آید - گرچه با آن تلازم ندارد - و گاهی از طریق عبادت و گاهی از راه ممارست با آیات شریفه و روایات معصومین علیهم السلام. به همین جهت، شیخ صدوق در اعتقادات، فراوان از آیات و روایات بهره می گیرد؛ زیرا هدف تحصیل عقیده قلبی است و آیات و روایات برای تحصیل اعتقاد حتی اثری بیشتر از استدلال عقلی دارند.

با توجه به آنچه گذشت:

الف. تمام اصول دین عقلی نیست و باید بین کلیات و جزئیات اعتقادات فرق قائل شد. کلیات اصول دین اصولی هستند که عقیده به آنها واجب مطلق بوده و بر همه مردم در هر شرایطی لازم است آنها را باور داشته باشند؛ اما مسایلی چون اسما و صفات الهی، عرش و لوح و قلم، فرشتگان، کتابهای آسمانی، و... از جزئیات عقاید و واجب مشروط می باشند؛ هر کس به آنها علم پیدا کند، باید معتقد باشد. و اگر عقل ارزش دارد، تنها در قسم اول است و قسم دوم را باید با نقل به دست آورد. ادامه این بحث را در فصل آینده تحت عنوان اجتهاد و تقلید در اصول دین پی می گیریم.

ب. اگر عقل تنها ملاک در اعتقادات است، پس چرا فقط عقل شیعیان به این اعتقادات رسیده و دیگران آنها را نفهمیده اند؟ آیا می توان ادعا کرد اهل سنت و غیر مسلمانان عقل ندارند و یا از عقل خود استفاده نکرده اند؟ روشن است که آنان نیز عقل دارند، ولی به سراغ مکتب اهل بیت علیهم السلام و احادیث آنان نرفته اند. آیا علت اختلافات شیعیان با معتزله - با این که هر دو عقل گرا هستند - جز در این است که شیعه حتی در مباحث توحیدی به کلمات اهل بیت علیهم السلام مراجعه می کند، ولی معتزلیان شعار «حسبنا العقل» سر داده و از نقل بهره نمی گیرند؟ شاید کسی ادعا



کند که رجوع به روایات برای تنبیه و بیدار کردن عقل و توجه دادن به چیزی است که از آن غفلت دارد، ولی این نیز صحیح نیست؛ زیرا در این صورت باید تفاوتی بین شیعه و غیر شیعه نباشد؛ یعنی افراد غیر شیعی نیز وقتی روایات اهل بیت علیهم السلام را می شنوند، باید فوراً عقل آنان بیدار شود و مضمون آنها را بپذیرد؛ در حالی که می بینیم عده ای از اهل سنت به این روایات مراجعه نموده و در عین حال آنها را نپذیرفته اند. پس چاره ای جز آن نیست که بگوییم نقل و روایات نیز در اعتقادات نقش دارند بی تأثیر نیستند. چیزی که شیخ صدوق و مکتب قم به دنبال آن است.

ج. روش بزرگانی چون غزالی، صدر المتألهین، فیض کاشانی و محی الدین این است که ابتدا سراغ عقل رفته و سرانجام مقلد - با عنایت به لفظ تقلید - کتاب و سنت شده اند. روش شیخ صدوق نیز همین است.

د. یک شاهد بر آنکه عقل معجزه ای ندارد و نمی تواند تکیه گاه ثابت و مطمئنی در همه مباحث اعتقادی باشد، این است که مرحوم خواجه نصیر به گفته صدر المتألهین از جهت عقل و درایت و اندیشه چیزی کم نداشت، اما در عین حال در برخی از مباحث اعتقادی به اشتباه افتاد، مثل مسأله «بداء» و این علتی جز این ندارد که وی با حدیث کمتر سر و کار داشت؛ اما علامه مجلسی که آن اندیشه دقیق فلسفی خواجه نصیر را ندارد، چون به سراغ روایات رفته، این گونه اشتباهات را نداشته است (۱).

ه. تصوّر نگارنده بر آن است که در اعتقادات باید ابتدا به سراغ عقل رفت، اما پس از آنکه ضرورت وجود وحی با عقل ثابت شد و انسان با پیامبر آشنا گردید، دیگر عقل نقش چندانی ندارد و تنها پیامبر و ائمه معصومین علیهم السلام راهبر انسان هم در اعتقادات و هم در فروع عملیه می باشند. علامه قیصری نیز می گوید: «عقل بشری

ص: ۲۸

---

۱- ۱. علامه مجلسی فرموده است: «تعجب از محقق خواجه نصیر الدین طوسی است که به جهت احاطه و اطلاع زیاد نداشتن به روایات منکر بداء شده است»، «بحار الانوار» ج ۴، ص ۱۲۳، و جالب تر آنکه صدر المتألهین نیز عین همین کلام را در مورد ایشان دارد، ر. ک: «شرح اصول کافی» صدر المتألهین، ص ۳۷۸.

تنها می تواند خداوند را از ورای حجاب اثبات کند، و انبیا علیهم السلام آمده اند که راه دیگری که فراتر از عقل بشری است، به او بنمایانند»<sup>(۱)</sup>.

علامه طباطبایی رضوان الله علیه فرموده: «تمسک به برهان عقلی در مسایل اصول دین و سپس عزل کردن عقل را در اخبار آحادی که در معارف عقلیه وارد شده است و عمل نکردن به آن، نیست مگر از قبیل باطل کردن مقدمه به سبب نتیجه ای که از همان مقدمه استنتاج می شود و این تناقض صریح است»<sup>(۲)</sup>. این کلام علامه طباطبایی در صورتی صحیح است که به وسیله نتیجه قیاس مقدمات همان قیاس را ابطال کنیم و در این صورت، از صحت آن مقدمه بطلان همان مقدمه و از وجودش عدمش لازم می آید و این محال است؛ اما اگر کسی ابتدا به مقدمات و براهین عقلی تمسک نماید و از آن راه به نتیجه ای برسد و از آن قیاس چنین نتیجه بگیرد که در سایر مسایل به سراغ مقدمات عقلی نرود و این نه تنها هیچ تناقضی ندارد، بلکه راه صحیح همین است.

پس اگر نتیجه قیاس موجب ابطال مقدمات همان قیاس گردد، این قیاس موجب تناقض و باطل است، اما اگر مقدمات عقلی، یک نتیجه ای را اثبات کند و آن این که در سایر موارد به سراغ مقدمات عقلی نرویم، این هیچ تناقضی ندارد؛ مثلاً با مقدمات عقلی به ضرورت وجود پیامبر و وحی می رسیم و همچنین به این که راه کمال منحصر در اطاعت از پیامبر و امام علیهم السلام است و باید همه سخنان آنان را عقیده داشته، عمل نمایند. این استدلال نه تنها اشکالی ندارد، بلکه مطابق با واقع است. روش مکتب کلامی قم چنین است و افرادی مانند شیخ صدوق از این روش پیروی کرده اند.

مناسب است در اینجا دیدگاه شیخ اعظم انصاری را در مورد اتکا و اعتماد به عقل ذکر کنیم. شیخ پس از بیان حجیت ذاتی عقل و حجیت قطعی که از راه مقدمات عقلی به دست می آید، اظهار نموده که اعتماد به عقل در به دست آوردن

ص: ۲۹

---

۱- ۱. «رسائل قیصری» التوحید و النبوه و الولایه، ص ۲۰.

۲- ۲. پاورقی علامه طباطبایی بر «بحار الانوار» ج ۱، ص ۱۰۴.

ملاکات احکام، اشتباهات فراوانی را به دنبال دارد. سپس فرموده: خطای بزرگ تر اعتماد زیاد به عقل در مسایل نظری مربوط به اصول دین است و این موجب هلاکت ابدی و عذاب مخلّد می گردد. بنابراین، گر چه ابتدای کلام مرحوم شیخ مربوط به عدم اعتماد به عقل در فروع دین است، اما بخش پایانی آن مربوط به اصول دین می باشد(۱).

آنچه مرحوم شیخ انصاری در پایان این کلام استوار خود بیان فرموده، کاملاً صحیح است که چه بسا علت نهی ائمه علیهم السلام بعضی افراد را از وارد شدن در مباحث کلامی عدم توانایی و استعداد آنان باشد و شاهدش آنکه برخی از افراد دیگر را تشویق به وارد شدن در همین مسایل نیز نموده اند؛ اما به هر حال، این نکته نیز روشن می شود که سراغ مقدمات عقلی رفتن برای همه افراد مناسب نیست و برخی از افراد باید به همان امارات ظنی نقلی اعتماد کنند و این گونه افراد اکثریت جامعه نیز می باشند و با توجه به آنکه عقل ما عقل کل نیست و نمی توانیم ادعا کنیم که هر چه می فهمیم، صحیح فهمیده ایم و حتی بزرگانی که نام برخی از آنان ذکر شد، با اعتماد به عقل در اصول دین گرفتار خطا و لغزش شده اند. بنابراین، تقلید از کتاب و سنت راه صحیح و مطمئن است و پیمودن آن بر عالم و عامی طریق نجات خواهد بود.

ص: ۳۰

---

۱ - ۱. «فرائد اصول» ج ۱، ص ۲۱. عین کلام مرحوم شیخ چنین است: «الإنصاف أنّ الركون الى العقل فيما يتعلّق بادراك مناطات الاحكام لينتقل منها الى ادراك نفس الاحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيرا في نفس الامر و ان لم يحتمل ذلك عند المدرک كما يدلّ عليه الاخبار الكثيره الوارده... و مرجع الكل الى التوييح على مراجعه العقل في استنباط الاحكام، فهو توييح على المقدمات المفضيه الى مخالفه الواقع. و قد أشرنا هنا و في أول المسأله الى عدم جواز الخوض استكشاف الاحكام الدينيه في المطالب العقليه و الاستعانه بها في تحصيل مناط الحكم و الانتقال منه اليه على طريق اللّم، لأنّ أنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفيه، فقد يصير منشأ لطحر الامارات النقليه الظنيه لعدم حصول الظن له منها بالحكم. و أوجب من ذلك تركّ الخوض في المطالب العقليه النظرية لادراك ما يتعلّق بأصول الدين، فأنّه تعريض للهلاك الدائم و العذاب الخالد، و قد أشير الى ذلك عند النهي عن الخوض في مسأله القضاء و القدر، و عند نهی بعض أصحابهم عليهم السلام عن المجادله في المسائل الكلاميه. لكن الظاهر من بعض تلك الاخبار أنّ الوجه في النهي عن الأخير عدم الاطمینان بمهاره الشخص المنهی في المجادله فيصير مفحما عند المخالفين و يوجب ذلك و هن المطالب الحقه في نظر اهل الخلاف».

## فصل دوم اجتهاد و تقلید در اصول دین از دیدگاه مکتب قم

آیا از دیدگاه علمای بزرگ قم، تقلید در اصول دین جایز است یا خیر؟ آیا همه مردم مأمور و مکلف به تحصیل علم و یقین هستند؟ و آیا ضرورتاً باید این علم و یقین از راه استدلال باشد؟ و آیا آن استدلال نیز لزوماً باید استدلال عقلی - و نه نقلی - باشد؟ پاسخ بزرگانی چون شیخ صدوق، محقق طوسی، خواجه نصیر الدین، میرزای قمی نسبت به سوالات فوق چیست؟

اولاً این روشن است که تحصیل علم و یقین در هر مورد و مسأله ای نسبت به ظن و گمان ترجیح داشته و فطرت انسانی بر آن شهادت داده است و ادله نقلی قرآنی و حدیثی از تعقل و علم تمجید فراوانی نموده اند. ولی این روشن است که همه انسانها در همه علوم و معارف هرگز نمی توانند به سرمنزل یقین و غایه القصوای آن برسند، بلکه چنین چیزی جز برای معصومین علیهم السلام میسر نیست. و به همین جهت، تقلید در فروع دین بدون هیچ تردید مجاز و صحیح است؛ ولی در خصوص اعتقادات و باورهای دینی و اصول دین آیا تحصیل علم ضرورت دارد یا در آنها نیز می توان مقلد بود؟ پاسخ را از نظر علمای قم بررسی می کنیم:

بزرگ ترین فقیه قم در ابتدای قرن ۱۳، یعنی میرزای قمی، از برخی دیگر از علمای قم جواز تقلید در اصول دین را نقل کرده و خود ایشان نیز با پذیرفتن کفایت

ظنّ در اصول دین و این که همه ادله عقلی برای معارف دینی و برای همه مردم یقین آور نبوده، به صورت ضمنی جواز تقلید در اصول دین را پذیرفته است.

وی فرموده: «در جواز و عدم جواز تقلید در اصول دین بین علما، اختلاف است. مشهور و معروف در میان علمای شیعه و حتی بسیاری از عالمان غیر شیعی آن است که تقلید در اعتقادات جایز نیست؛ ولی گروهی که خواجه نصیرالدین طوسی نیز جزء آنان است، معتقد به جواز تقلید در اصول دین هستند»<sup>(۱)</sup>.

و در جای دیگر فرموده: «به زودی بر شما روشن خواهد شد که این نظریه صحیح نیست که می گوید: دلیل بر همه معارف یقین آور است و این ادله چنان روشن و قطعی است که حتی بر عوام و آنان که به درجه بالایی علمی نرسیده اند، یقین آور است و اگر برای شخصی یقین آور نباشد، ناشی از تقصیر و کوتاهی خود اوست.

و بر فرض که این نظریه صحیح باشد، به صورت کلی صحیح نیست و تنها در برخی از مجملات معارف، نه همه آنها صحیح است. و آن هم در همه جزئیات و فروع آنها نیست و تنها بر علمای بزرگ موجب یقین است»<sup>(۲)</sup>.

چنان که روشن است، میرزای قمی در این عبارت تصریح می کند که ادله تمام اصول دین بر همه مردم یقینی نیست و تنها ادله برخی از اصول دین آن هم برای برخی از مردم و تنها در کلیات و مجملات برخی از اصول دین یقینی است؛ ولی سایر اصول اعتقادی و سایر مردم باید به ظن و گمان اکتفا کنند و بلکه همه مردم حتی علمای بزرگ در جزئیات اصول اعتقادی راهی جز ظن و گمان ندارند. این ظن را میرزای قمی حجت می داند.

«ظاهر کلام گروهی از بزرگان آن است که در اصول اعتقادی، ظن و گمان کافی

ص: ۳۲

---

۱- ۱. «قوانین الاصول» ج ۲، ص ۱۶۸: «اختلف العلماء فی جواز التقليد فی الأصول و عدمه، فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا و اکثر اهل العلم العدم. و ذهب جماعه منهم المحقق الطوسی الی الجواز».

۲- ۲. «قوانین الاصول» ج ۲، ص ۱۶۶: «ستعرف أنّ القول بأنّ أدله المعارفک لها مما یوجب الیقین حتی للعوام و غیر الکاملین من العلماء و أنّ عدم الاصابه کاشف عن التقصیر غیر تمام، ولو سلّم فأنّما یسلّم فی بعض مجملات المعارف لانی کلها و لانی تفاصيل بعض ماله دلیل یوجب الیقین فی الجملة و فی العلماء الکاملین لا غیرهم».

است. و این از کلام خواجه نصیر الدین طوسی در بعضی از نوشته های منسوب به او به دست می آید و از کتاب فصول او نیز نقل شده است. همچنان که عالم با ورع، مقدس اردبیلی نیز همین نظر را پذیرفته و ظاهر کلام شیخ بهائی نیز همین است؛ زیرا می گوید: شرط حصول قطع و یقین در اصول دین مشکل است. و علامه مجلسی و عده ای دیگر نیز تصریح نموده اند که ظن در اصول دین کافی است؛ ولی علامه حلی رضوان الله تعالی علیه با آنکه در کتاب نهایی خود فرموده اخباریین از شیعه در اصول دین و فروع دین به خبر واحد اعتماد می کنند و روشن است که خبر واحد غیر از ظن و گمان حاصلی ندارد، در عین حال فرموده: اجماع علما بر وجوب تحصیل علم است! و معلوم نیست این ادعای اجماع با آن فرمایش چگونه قابل جمع است» (۱).

ولی علامه حلی تصریح نموده که تقلید در اصول دین جایز نیست و اجماع علما بر آن است که هر کس باید اعتقادات خود را از راه دلیل و استدلال به دست آورد (۲).

البته این کلام تنها «معرفت خدای متعال» را می گوید نه مطلق اعتقادات را؛ مگر آن که کسی بگوید: چون دنباله عبارت علامه حلی ایناست: «پس لازم است آنچه را که هیچ کس در جهل نسبت به آنها معذور نیست، ذکر کنیم؛ زیرا هر کس چیزی از این ها را نداند و جاهل باشد، از گروه مؤمنان خارج شده و مستحق عذاب ابدی است» (۳). و به دنبال این عبارت، همه اصول اعتقادی را ذکر کرده، معلوم می شود مراد ایشان تمام اصول دین است، نه خصوص معرفت خدای متعال.

ص: ۳۳

---

۱-۱. «قوانین الاصول» ج ۲، ص ۱۷۵: «انّ الظاهر من کلام جماعه من الاعلام کفایه الظن، و هو المستفاد من کلام المحقق الطوسی ره فی بعض الرسائل المنسوبه الیه و نقل عن فصوله أيضا و كذلك المولی الورع المقدس الاردبیلی قدس الله ارواحهما و هو الظاهر من شیخنا المحقق البهائی حیث قال: اشتراط القطع فی اصول الدین مشکل، و غیرهم، و ممّن صرح بکفایه الظن العلامه المجلسی و غیره، مع انّ العلامه قال فی النهایه انّ الاخباریین من الامامیه کان عملهم فی اصول الدین و فروعها علی اخبار الاحاد، و لا ریب انّ اخبار الاحاد لا یفید الا الظن، فکیف یدعی اجماع العلماء علی وجوب تحصیل العلم».

۲-۲. «الباب الحادی عشر» ص ۴: «اجمع العلماء کافه علی وجوب معرفه الله بالدلیل لا بالتقلید».

۳-۳. «الباب الحادی عشر» ص ۶.

اما با توجه به آنچه گذشت نادرستی این ادعای اجماع روشن گردید؛ زیرا اخباریین که گروه بزرگی از علمای شیعه هستند، با آن مخالف اند. این علما علاوه بر خواجه نصیرالدین طوسی، محقق اردبیلی، صاحب مدارک، شیخ بهائی، علامه مجلسی، فیض کاشانی، میرزای قمی هستند(۱). مضافاً بر آنکه ادعای اجماع که خود یک مسأله ظنی و آن هم مربوط به فقه و فروع دین است، بر یک مسأله اعتقادی و ضرورت تحصیل علم بر آنجای بسی تأمل دارد؛ یعنی اثبات لزوم علم به وسیله یک دلیل ظنی. شیخ اعظم انصاری نیز این ادعای اجماع را مورد نقد قرار داده است(۲).

اکثر مراجع تقلید زمان حاضر فتوا داده اند که تقلید در اصول دین جایز نیست و در اصول دین اعتقاد و یقین و عرفان لازم است(۳). و گاهی نیز استدلال کرده اند که تقلید یعنی استناد به فتوای دیگران در مقام عمل. و در اصول دین عمل شرط نیست و علم لازم است و علم نیز با قول دیگران حاصل نمی شود. و گاهی نیز به آیات شریفه نکوهش از تقلید استناد نموده اند(۴)؛ ولی جای این تأمل باقی است که اولاً در اصول دین علم و یقین لازم نیست، بلکه آنچه لازم است ایمان و اعتقاد است و بین علم و باور تفاوت بسیار است. ثانیاً این گونه نیست که هیچ گاه از قول دیگران علم حاصل نشود. سلب کلی صحیح نیست و به صورت موجهه جزئی می توان ادعا کرد که گاهی از قول افراد دیگر علم حاصل می شود. و ثالثاً بر فرض که تقلید، استناد به قول دیگران در مقام عمل باشد، می توان ادعا نمود که خود عقیده و باور نیز عمل قبلی است و این، عمل را مستند به قول دیگران می کند.

و اما استدلال به آیات شریفه قرآن بر نکوهش تقلید در اصول دین نیز جای بسی تأمل است؛ زیرا:

۱. اصالة الحقیقه و اصالة الاطلاق و اصالة العموم اختصاص به فروع داشته و

ص: ۳۴

۱-۱. «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۲۷۲.

۲-۲. «فرائد الاصول» ص ۱۷۵.

۳-۳. «التنقیح فی شرح العروه الوثقی» ج ۱، ص ۴۱۱.

۴-۴. مثل: «انا وجدنا آباءنا علی امه و انا علی آثارهم مقتدون»، سوره زخرف: آیه ۳۲.

در اصول دین جاری نیستند و استفاده حرمت عمل به ظن و عدم جواز تقلید از ظواهر آیات شریفه از راه اصالة الحقیقه تنها موجب ظن است و استدلال به دلیل ظنی بر حرمت اعتماد به ظن دور است و باطل. آری، ظنی که از ظواهر شرع به دست آید - اگر دلیل قطعی برخلاف آن نباشد - حجت است، بر خلاف ظن حاصل از دلیل عقلی که حجت نیست؛ اما این مربوط به فقه و فروع دین است، نه اصول؛ علاوه بر آنکه استدلال به دلیل ظنی بر نفی دلیل ظنی دوری بوده و صحیح نیست.

۲. تقلید در اصول دین گرچه مذموم است، ولی باطل نیست و نباید بیشترین تأکید بر نفی تقلید باشد، بلکه آنچه مهم است این که از چه کسی تقلید شود و راه تحصیل تقلید چه راهی باشد؟ در حدیثی که از حضرت امام حسن عسکری علیه السلام به صورت مسند نقل شده و شیخ اعظم انصاری فرموده که آثار صدق از آن آشکار است (۱)، حضرت فرموده اند: «عوام شیعه و عوام یهود هر دو به جهت تقلید کردن از علمای خود مورد مذمت الهی قرار گرفته اند، با این تفاوت که عوام یهود با آنکه دروغگویی علمای خود و تعصب آنان را نسبت به دین خود دانسته اند - حکم خدا را عوض می کنند - در عین حال از آنان تقلید می کنند، ولی عوام شیعه اگر از علمای دین فروش تقلید کنند، مورد مذمت هستند، نه وقتی که از علمایی که دین شناس و دین دار باشند و مخالف با هوای نفس و مطیع مولای خود باشند، تقلید کنند» (۲).

شاید کسی تصور کند این حدیث تقلید در فروع دین را می گوید ولی روشن است که صدر حدیث درباره اصول دین است و هیچ ارتباطی با فروع دین ندارد: «... ای ما یقرأ علیهم رؤسائهم من تکذیب محمد صلی الله علیه و آله فی نبوته و امامه علی سید عترته، و هم یقلدونه مع انه محرم علیهم تقلیدهم فویل للذین یکتبون الکتاب کتبوا صفه زعموا أنّها صفه محمد صلی الله علیه و آله و هی خلاف صفته و قالوا للمستضعفین منهم: هذه صفه النبی المبعوث فی آخر الزمان...» (۳).

ص: ۳۵

۱-۱. «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۱۴۱.

۲-۲. «الاحتجاج» ج ۲، ص ۲۶۳.

۳-۳. «الاحتجاج» ج ۲، ص ۲۶۲.



۳. اگر در اصول دین تحصیل علم لازم باشد، شاید کسی بگوید که از راه قول دیگران علم حاصل نمی شود؛ ولی اگر آنچه مهم است اعتقاد و باور قلبی باشد، هر گاه انسان به کسی ایمان داشته باشد، از راه کلام او می تواند اعتقاد و باور قلبی پیدا کند.

۴. آن گونه که مرحوم میرزای قمی فرموده: از روایات استفاده می شود که علم و تحصیل آن ملاک نیست، بلکه آنچه مهم است راه تحصیل علم است و این که از چه طریقی به آن علم دسترسی پیدا کرده است. در روایتی آمده است که: «... کیف علمت ذلک؟ فبقول: أمر هدانی الله له و...» پس معلوم می شود راه رسیدن به آن علم مهم است، نه خود آن (۱).

۵. شیخ طوسی رضوان الله علیه در عین آنکه نظر را واجب مستقل می داند، ولی آن را معفو دانسته، می گوید: ظن حاصل از تقلید در اصول دین کفایت می کند (۲). این فرمایش شاید قابل نقد باشد، اما می تواند شاهد باشد بر صحیح نبودن ادعای اجماع بر ضرورت نظر و تحصیل علم و استدلال.

از آنچه گذشت این نتایج به دست می آید:

الف. اختلاف در جواز تقلید در اصول دین و عدم جواز آن، برگشت به کفایت ظن در اصول دین و عدم کفایت آن نمی کند؛ زیرا بین تقلید و حصول ظن هیچ تلازمی وجود ندارد. گاهی تقلید موجب جزم و علم است و گاهی موجب ظن، و گاهی حتی ظن نیز پدید نیامده و مقلد کاملاً در شک به سر می برد.

ب. وجوب نظر در اصول دین، وجوب تحصیل علم در اعتقادات و وجوب استدلال بر اعتقادات، همه این ها وجوب مقدماتی و توصلی دارند و آنچه وجوب بالاصاله و استقلالی دارد، اعتقاد و باور قلبی است. اگر در کتابی گفته می شود که نظر در اصول دین واجب است یا تحصیل علم به آنها ضرورت دارد، در واقع وجوب این ها برای رسیدن به باور قلبی است و علم بدون باور ارزشی ندارد؛ همچنان که باور قلبی و

ص: ۳۶

---

۱-۱. «قوانین الاصول» ج ۲، ص ۱۷۶.

۲-۲. «عده الاصول» ج ۱، ص ۵۴ و ۲۹۴؛ «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۲۷۲ و ۲۸۸.

اعتقاد وجود داشت، همان کافی است، چه علم همراه آن باشد یا نباشد.

ج. اگر در برخی از اصول اعتقادی علم لازم بود، در صورت عدم امکان تحصیل علم، اکتفا به ظن کافی نیست، بلکه با عدم وجود علم، اعتقاد ضرورتی ندارد؛ زیرا مخدور عدم اعتقاد شاید کمتر و یا لااقل مساوی با اعتقاد ظنی باشد که چه بسا خلاف واقع است.

د. تقلید در اصول دین، اگر تقلید از کتاب و سنت اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام باشد، بدون هیچ تردیدی صحیح است و این تقلید بالاترین درجه علم و معرفت را ایجاد می کند و اگر تقلید از افرادی باشد که پای بند دین خداوند نیستند، مطمئناً صحیح نیست و معذور نمی باشد و این را فطرت انسانی شهادت می دهد و حدیث امام عسکری علیه السلام نیز بر آن دلالت دارد. ضمناً تقلید در اصول دین به چهارده صورت قابل تصور است که در برخی کتابها تذکر داده شده است (۱).

ه. بین ظنی که از ظواهر کتاب و سنت به دست می آید با ظنی که از دلیل عقلی حاصل می شود، باید تمایز قائل شد؛ زیرا ظن حاصل از کتاب و سنت در فروع دین حجت است، ولی عمل به ظن حاصل از دلیل عقلی جایز نیست. و اعتماد به ظن چه از راه کتاب و سنت باشد و چه از راه دلیل عقلی، در اصول دین جایز نیست. اما ظواهر کتاب و سنت در باب اعتقادات، اگر بر اثر جمع شدن قراین و شواهد به حدّ یقین و نصّ برسد، در این صورت که روشن است و بحثی ندارد و در غیر این صورت کسی که علم به اعتقادات را شرط می داند، باید بگوید: اعتقاد طبق ظواهر لازم نیست؛ ولی کسی که علم را شرط نداند - آن گونه که ما آن را تقویت کردیم - و ملائک را بر حصول باور و عقد قلب بدانند، باز در این صورت اگر طبق آن ظواهر باور حاصل شد که روشن است و گر نه اعتقاد لازم نیست. گرچه برخی از نویسندگان اصرار دارند که حجیت ظواهر را حتی در عقاید به خوانندگان خود

ص: ۳۷

تحویل دهند(۱)، اما این کلام مستند عقلی یا نقلی نداشته و صرفاً ادعایی است متناقض که اشکالات آن را در بخش پایانی این کتاب آورده ایم(۲).

و. روش علمای قم در مناظرات، پرهیز از فرو رفتن در مسایل عقلی و دوری از بحثهای فلسفی بوده و به جای آن از روایات در مباحثات و مناظرات خود فراوان بهره می برده اند. قم در قرن یازده هجری توسط صدر المتألهین و شاگرد و داماد فاضل او، عبدالرزاق فیاض لاهیجی به مباحث فلسفی گرایش پیدا کرد و سپس این عقل گرایی رو به افول رفته و در اواخر قرن چهارده نیز مجدداً توسط علامه طباطبایی نضج گرفت.

پیش از زمان صدر المتألهین متأسفانه تصوف و به تعبیر ملا صدرا جهله صوفیه بسیار رشد کرده بودند. صوفیه در زمان پدر علامه مجلسی در اصفهان، قم، و حتی در حوزه های عراق از فعالیت های زیادی برخوردار بودند. مبارزات علامه مجلسی در اصفهان و ملا صدرا در قم گرچه برای مدتی محدود آنان را کنترل و از رشد فزاینده آنان جلوگیری کرد، اما مجدداً حلقه ها و سلسله های صوفیانه و مجالس سماع آنان موجب فریب عده ای گردید.

مهم ترین ویژگی این صوفیان نگاه بد بینانه به شریعت و فقه غنی آل محمد علیهم السلام است. اینان به بهانه طریقت و حقیقت و با تهمتهای ناجوانمردانه به فقهای بزرگ، با مسلمات دین مخالفت کرده و به هیچ دستوری از

ص: ۳۸

---

۱- ۱. «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» ص ۱۳۵.

۲- ۲. مناسب است در اینجا سخنان عالمانه شیخ انصاری را نقل کنیم: وی در «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۲۷۵ می فرماید: «و مما ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في اصول الدين، فانه قد لا يأبى دليل حجية الظواهر عن وجوب التدبير بما تدل عليه من المسائل الاصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها، لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك. و لعل الوجه في ذلك ان وجوب التدبير المذكور انما هو من آثار العلم بالمسألة الاصولية لا من آثار نفسها. و اعتبار الظن مطلقاً او الظن الخاص - سواء كان من الظواهر او غيرها معناه ترتيب الآثار المتفرعة على نفس الامر المظنون لا على العلم به. و اما ما يتراءى من التمسك بها احيانا لبعض العقائد فلا - عتضاد مدلولها بتعدد الظواهر و غيرها من القرائن و افاده كل منها الظن، فيحصل من المجموع القطع بالمسألة، و ليس استناد هم في تلك المسألة الى مجرد اصاله الحقيقه التي قد لا تفيد الظن بارادة الظاهر، فضلاً عن العلم».

احکام دین پای بند نبوده و بی دینی را در لباس دین داری ترویج می کردند و به اباحه گری روی آورده بودند. و چه بسا برای سر پوش نهادن بر انحرافات خود به برخی از مسایل فلسفی متشبث می گشتند؛ در حالی که نه از فلسفه خیر داشتند و نه از فقه و اصول. نه ارزش و احترامی برای فیلسوفان قائل بودند و نه حرمت فقهای بزرگ را نگه می داشتند. میرزای قمی درباره آنان می نویسد:

«یکی از وسوسه های خناسان در زمان ما این است که طلبه را به حکمت یونانی اشراقی و مشایی مشغول کرده، با این تصوّر که معرفت خدا مقدم بر عبادت و اطاعت است، و راه شناخت خدا به حکمت است. و چه بسا اینان همه عمر خود را صرف این علوم می کنند و می گویند: حکمت از مقدمات فقه است؛ زیرا فقه یعنی شناخت احکام شرع. و ابتدا باید شارع را شناخت و مقدمه واجب نیز که واجب است.»

در حالی که هرگز این حکمت موجب معرفت نمی گردد، بلکه چه بسا موجب کفر و زندقه و موجب دوری از خدای متعال و حسرت در قیامت می گردد و چه بسا برخی از اینان پنجاه یا نود سال از عمرشان گذشته و هنوز مسایل وضو و نماز خود را فرا نگرفته و تنها از فقه همان را می داند که پدر و مادرش به او آموخته اند و در عین حال، فقها را مورد تمسخر قرار داده و اهل شرع را نکوهش می کند و در آینده به سزای اعمال خود خواهد رسید»<sup>(۱)</sup>. شبیه این کلام را مرحوم شیخ انصاری نیز فرموده است<sup>(۲)</sup>.

روشن است که مقصود میرزای قمی افرادی چون خواجه نصیرالدین طوسی،

ص: ۳۹

---

۱-۱. «قوانین الاصول» ج ۲، ص ۱۸۶.

۲-۲. «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۲۷۶ وی پس از آنکه شناخت خداوند را مهم تر از مسایل فقهی ذکر می کند، می فرماید: «فلا تغتر حينئذ بمن قصر استعداده او همته عن تحصيل مقدمات استنباط المطالب الاعتقاديّه الاصوليه و العمليه عن الأدله العقلية و النقلية، فيتركها مبغضا لها لأنّ الناس أعداء ما جهلوا، و يشتغل بمعرفه صفات الرب جل ذكره و اوصاف حججه صلوات الله عليهم، بنظر في الاخبار لا- يعرف به من الفاظها الفاعل من المفعول، فضلاً عن معرفه الخاص من العام، و بنظر في المطالب العقلية لا يعرف به البدهيّات منها، و يشتغل في خلال ذلك بالتشيع على حمله الشريعه العلميه و استهزائهم بقصور الفهم و سوء النيه، فسأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزءون».

میرداماد، صدر المتألهین، فیاض لاهیجی و... نیست؛ زیرا اینان خود در فقه و اصول نیز مجتهد بوده اند و تعیّد آنان چیزی نیست که پوشیده ماند، بلکه مقصود ایشان افرادی است که نام قطب، عارف، حکیم بر خود نهاده و از تصوف جز الفاضلی موزون و زیبا و فریبنده ندانسته و فلسفه و حکمت و تصوف و عرفان را سرپوشی بر جهل و نادانی خود قرار داده و به فریب و گمراه کردن بندگان خداوند مشغولند.

به هر حال، علمای قم در قرنهای چهارم و پنجم و پس از آن و مخصوصاً میرزای قمی نظر موافق به فلسفه و عرفان و حتی علم کلام متداول نداشته اند، ولی خودشان بنیان گذار یک روش در مباحثات کلامی و اعتقادی بوده اند؛ آن چنان که مرحوم صدوق نماینده این جریان فکری است. در عین حال، شخصیت بزرگی چون خواجه نصیر الدین طوسی از قم برخاسته که نه تنها مهم ترین کتاب کلامی شیعه در طول تاریخ - یعنی تجرید الاعتقاد - را تدوین نمود، بلکه نقطه عطفی در تاریخ علم کلام به شمار می رود که کلام فلسفی را به نگارش در آورد، و اندیشه های فلسفی بسیاری را در این کتاب مورد بررسی قرار داد. و نیز آثار متعددی در فلسفه اشراق و مشاء و حتی در عرفان نظری و عرفان عملی و سیر و سلوک تدوین کرد و بسامان رساند.

بنابراین، می توان گفت صوفیان اباحه گر، ملامتیان و نقطویان و برخی دیگر از این حلقه های مدعی عرفان که چنان صلح طلب اند که لعن شمر و یزید را نیز جایز نمی دانند و کسی که هنگام آب خوردن یزید را لعن می کند، از مدرسه اخراج می کنند<sup>(۱)</sup> و در عین حال، مدعی ولایت انسان کامل هستند، این افراد بزرگترین ضربه را به فلسفه و عرفان زده اند، و فقهای شیعه نیز در مذمت کردن از فلسفه و عرفان نظر به این گروه ها دارند؛ اما افرادی چون خواجه نصیر و میرداماد و صدر المتألهین مورد احترام و تأیید بوده و همیشه آثار آنان به عنوان دقیق ترین کتابها مورد اهتمام و تدریس و تحصیل حوزه های علمیه بوده است.

ص: ۴۰

نامه ملا علی نوری - بزرگترین فیلسوف قرن ۱۳ - به میرزای قمی و پاسخ ایشان به سوالات فقهی (۱) او بیانگر دیدگاه فلاسفه نسبت به فقها و فقها نسبت به فیلسوفان راستین است.

آنچه تاکنون گذشت صحیح بودن روش مکتب کلامی قم در برخورد با عقل و اعتماد کامل به قرآن و سنت را ثابت نمود. در اینجا تذکر یک نکته به عنوان پایان این مبحث ضرورت دارد.

در مکتب قم به تفاوت سطح روایات و تفاوت مخاطبان آنها کمتر توجه شده است، در حالی که برخی از روایات از غرر اخبار بوده و تنها افراد خاصی آنها را می فهمند و برخی دیگر از روایات - که بخش اعظم آنهاست - در حد و سطح فهم افراد عادی است؛ نه همه روایات در یک سطح بوده اند و نه همه حقایق در یک سطح از دقت و لطافت می باشند. و کتاب و سنت نیز مکرر این نکته را تذکر داده اند که معارف دین داری مراتب متفاوت است و برای هر مرتبه ای اهلی وجود دارد و با نا دیده گرفتن اختلاف مراتب، معارف اصلی دین نابود می گردد (۲).

به هر حال مکتب کلامی قم کمتر به مناظرات و جدل ها و استدلالهای کلامی روی می آورد؛ گرچه عقل را حجت و معتبر می دانست، اما اعتماد زیاد نیز به آن نداشت، بر خلاف مکتب کلامی بغداد که به نظر آنان عقل از چنان جایگاهی برخوردار بود که حتی آیات و روایات را نیز با آن مقیاس، اندازه گیری و تحلیل و ارزیابی می نمودند و گرچه مکتب کلامی بغداد پیش از مکتب قم دوام آورد و تا نیمه قرن پنجم ادامه داشت، اما با مهاجرت شیخ طوسی به نجف اشرف مکتب کلامی بغداد و عقل گرایی بغداد نیز روبه افول رفت و در یمن عقل گرایی افراطی طلوع نمود؛ اما حوزه نجف اشرف که به دست توانای شیخ الطائفه تأسیس گردید، آرام آرام همان سبک و روش مکتب قم را انتخاب و از آن پیروی نمود، و لذا غالب

ص: ۴۱

---

۱- ۱. «جامع الشتات» ج ۲، ص ۷۵۱.

۲- ۲. برای توضیح بیشتر رجوع شود به مقاله «نگاهی به تعلیقات علامه طباطبائی بر بحار الانوار» چاپ شده در «مرزبان وحی و خرد» ص ۶۷۵.

کتابهای کلامی، مربوط به حوزه شیعی بغداد است. اما در نجف اشرف همان روش نقلی غلبه داشت تا آنکه در قرن هفتم و هشتم آثار متعدد کلامی و عقلی پدید آمد، ولی این آثار نیز مربوط به حوزه نجف اشرف نبود؛ زیرا مرحوم خواجه نصیر و علامه حلی و شاگردان آنان غالباً در بیرون از حوزه نجف اشرف آثار کلامی خود را تدوین می نمودند. بنابراین، می توان ادعا کرد که مشی و روش علمای قم در طول زمان وجهه غالب فکری حوزه نجف اشرف گردیده و پیروان بیشتری در طول تاریخ حوزه نجف داشته است.

## فصل سوم ارزش و حجیت قرآن مجید در مکتب قم

یکی از مسائلی که لازم است قبل از بیان دیدگاه های کلامی مکتب قم مورد مطالعه قرار گیرد، روش برخورد و استفاده این مکتب با قرآن مجید است.

علاوه بر آنکه اکنون در برخی از کشورهای عربی چون مصر و حجاز چیزی به اسم دانشکده یا «کلیه الالهیات» وجود ندارد و «کلیه اصول الدین» دارند که فقط به بحث از قرآن و سنت می پردازند، دانشکده های اصول دین در این کشورها همان رشته «علوم قرآن و حدیث» کشور ایران می باشد؛ همچنان که علامه عسکری نیز تحت تأثیر همین تفکر در شهرهای بغداد، قم، تهران، و دزفول «دانشکده اصول دین» تشکیل داده، به بحث از علوم قرآن و حدیث می پردازد. این تفکر معتقد است که اصول دین، همان قرآن و حدیث است و بحث از قرآن و حدیث بحث از اعتقادات می باشد.

البته این دیدگاه بسیار جای نقد و بررسی دارد، ولی به هر حال می تواند شاهی بر آن باشد که در بحث و تحقیق از اعتقادات و اصول دین باید جایگاه قرآن و حدیث روشن شود و میزان ارزش و اعتبار آنها در عقاید و مباحث کلامی تبیین گردد.

به این جهت، ما در این فصل به بررسی قرآن مجید از دیدگاه مکتب قم، و در فصل



چهارم به بررسی جایگاه حدیث در این مکتب می پردازیم.

قرآن وحی الهی و ثقل الله اکبر است. تنها برنامه هدایت و راهنمایی خدای متعال برای همه بشریت در قرآن مجید خلاصه می گردد. آنچه که امروز به عنوان قرآن مجید به دست ماست، همان است که بر رسول خاتم صلی الله علیه و آله نازل شده و هیچ چیزی بر آن افزوده یا از آن کاسته نشده است. اعجاز قرآن مجید راه هر گونه دخل و تصرف و روی آوردن تحریف را بسته است.

اهل سنت در گذشته معتقد به تحریف قرآن بوده و نه تنها تحریف به نقیصه را پذیرفته، بلکه حتی تحریف به زیاده را نیز قبول داشتند. به تصور آنان بخش زیادی از قرآن از بین رفته است و این نه تنها در کتابهای علمای شیعه آمده است (۱)، بلکه خود آنان نیز در کتابهای خود این گونه روایات را نقل کرده و پذیرفته بودند (۲)؛ اما قدمای علمای شیعه و خصوصاً عالمان و فرزندگان مکتب قم، نه تنها قائل به تحریف قرآن نبوده، بلکه به شدت با این تفکر غلط و انحرافی مبارزه می کردند. در واقع امروز که علمای اهل سنت بر خلاف پیشینیان خود طرفدار عدم تحریف قرآن شده اند، وام دار و مرهون تحقیقات و اندیشه های علمای شیعه هستند.

ص: ۴۴

---

۱-۱. فضل بن شاذان، متوفی ۲۶۰ ه.ق. در کتاب «الایضاح» ص ۲۱۱، در مقام اعتراض به اهل سنت فرموده: «رویتم أنّ عثمان بن عفان و عبدالرحمن بن عوف کانا وضعا صحیفه فیها القرآن لیکتابها، فجاءت شاء فاکلت الصحیفه التي فیها القرآن، فذهب من القرآن جمیع ما کان فی تلک الصحیفه. و رویتم أنّ سوره براءه ما منعهم ان یکتبوا أولها بسم الله الرحمن الرحیم ألما أنّ صدرها ذهب. و رویتم أنّ عمر بن الخطاب قال: لقد قتل بالیمامه قومٌ یقرؤون قرآنا کثیرا لا یقرؤه غیرهم فذهب من القرآن ما کان عند هؤلاء النفر، وزعمتم أنّ عمر قال: لولا أنّی أفاف أن یقال: زاد عمر فی القرآن أثبت هذه الآیه، فأنّا کنا نقرأها علی عهد رسول الله صلی الله علیه و آله: الشیخ و الشیخه اذا زینا فارجموها ألبتة بما قضیا من الشهوہ نکالاً من الله و الله عزیز حکیم. و رویتم...». و سپس چندین مورد دیگر را از اهل سنت نقل کرده است. موارد فوق شاهد بر اعتقاد اهل سنت به تحریف به نقیصه در قرآن مجید است و اما درباره تحریف به زیاده، فضل بن شاذان نقل کرده است: «أنکرتم بسم الله الرحمن الرحیم من القرآن إلما التي فی النمل. فطعنتم بذلک علی أبی بکر و عمر فیما أثبتوا فی صدر کلّ سوره، فما نراکم نجوتم من الهلاک فی احدی الحالّین؟! فإن زعمتم أنّهم أثبتوا فی القرآن ما لیس فیہ، لقد هلک من زاد فی القرآن ما لیس فیہ. و لئن کان من القرآن لقد کتمتم آیه من کتاب الله و لم تظہروها فی صلاتکم فمن أئی الحالّین نجوتم؟!»، «الایضاح» ص ۲۰۶.

۲-۲. «الدر المنثور» ج ۶، ص ۴۱۶، نمونه هایی از تحریف به زیاده را نقل کرده و پذیرفته است.

عقیده مرحوم صدوق در مورد صیانت قرآن از تحریف چنان واضح و آشکار است که حتی بزرگ ترین دشمن شیعه در زمان حاضر دکتر ناصر بن عبد الله قفاری نیز نتوانسته آن را انکار نماید. وی می گوید: «شیخ صدوق بر خلاف شیخ مفید قائل به عدم تحریف قرآن بوده است»<sup>(۱)</sup>. و در کتاب «اصول مذهب الشیعه الامامیه» که رساله دکتری مؤلف است و بهتر است این گونه نام گذاری شود: «افتراء آت القفاری علی مذهب الشیعه الامامیه»، می گوید: «شیخ شیعه در زمان خود ابن بابویه قمی معتقد است که قرآنی که در دست مردم است همان است که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است، اما پس از او شیخ مفید با این اعتقاد مخالفت نموده است با اینکه شیخ مفید شاگرد صدوق بوده است و پس از آنان شیخ طوسی و ابن المرتضی<sup>(۲)</sup> که شاگرد مفید بوده اند، پیرو شیخ صدوق گردیده و معتقد به عدم تحریف شده اند»<sup>(۳)</sup>.

### عقیده مرحوم شیخ صدوق درباره قرآن

«عقیده ما درباره قرآن آن است که آن کلام خداوند و وحی و گفتار و کتاب و تنزیل الهی است. هیچ باطلی نه از پیش روی و نه پشت سر به آن وارد نشده و نزد خداوند حکیم و علیم نازل گردیده است. قرآن قصص حق و قول فصل است و هزل در آن وجود ندارد. خدای متعال آن را بیان و نازل کرده و نگه دار و حافظ آن نیز می باشد»<sup>(۴)</sup>.

«اعتقاد ما آن است که قرآن که خدای متعال بر پیامبرش حضرت محمد صلی الله علیه و آله نازل کرده، همین قرآنی است که اکنون در دست مردم است و بیش از این نبوده است. تعداد سوره های آن ۱۱۴ عدد می باشد؛ گرچه ما سوره ضحی و الم شرح

ص: ۴۵

---

۱- ۱. «مسأله التقریب بین اهل السنه و الشیعه» ج ۱، ص ۲۰۵.

۲- ۲. این نیز از اشتباهات قفاری است و صحیح آن است که بگوید: سید مرتضی.

۳- ۳. «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۱، ص ۲۶۷، و شبیه آن در ص ۲۴۵ نیز آمده است.

۴- ۴. «اعتقادات» صدوق، ص ۹۲.

را یک سوره و نیز ایلاف و فیل را یک سوره می دانیم. و اگر کسی به ما نسبت دهد که ما قرآنی را بیش از مقدار حاضر و موجود بدانیم، او دروغگو خواهد بود»(۱).

سپس مرحوم صدوق چندین شاهد برای آنکه آنچه موجود است، کل قرآن می باشد، ذکر کرده است؛ مثلاً وقتی روایتی نهی از قرائت همه قرآن در یک شب می نماید و یا می فرماید: ختم قرآن در کمتر از سه روز جایز نیست، اینها شاهد آن است که آنچه موجود است، همه قرآن می باشد.

سپس به شرح و تفسیر روایاتی پرداخته که دلالت دارند بر آنکه قرآن هفده هزار آیه بوده است و می گوید: آنچه که به عنوان وحی غیر قرآنی بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده، اگر ضمیمه به قرآن شود، مجموع آنها هفده هزار آیه می شود و سپس تعداد زیادی از احادیث قدسی را نقل کرده و می فرماید که این گونه روایات فراوان است که همه تصریح دارند که جبرئیل بر من نازل شد و چنین گفت. و این ها گرچه جزء قرآن نمی باشند، ولی وحی الهی هستند. و اگر این ها جزء قرآن بود متصل به آن می گردید. و درباره آنچه که حضرت علی علیه السلام پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جمع آوری نمود و نزد مردم آورد و مردم آن را نپذیرفتند، شیخ صدوق می گوید: مردم گفتند: «لا حجه لنا فيه، عندنا مثل الذی عندک فانصرف و هو یقول فنبذوه وراء ظهورهم» از این جمله معلوم می شود قرآن جمع آوری شده توسط حضرت علی علیه السلام چیزی اضافه یا کمتر از آنچه نزد مردم بوده، نداشته است و مردم نیز می گفتند: مانند این قرآن نزد ما موجود است(۲).

شیخ صدوق رضوان الله علیه از این گونه موارد نتیجه می گیرد که وحی قرآنی همان است که الآن موجود است، بدون کم و زیاد.

آری، برخی از علمای شیعه در قرنهای متأخر، وقتی برخی از روایات را دیده اند،

ص: ۴۶

۱- ۱. همان، ص ۹۳.

۲- ۲. «اعتقادات» شیخ صدوق، ص ۹۴. البته احتمال دارد علت نپذیرفتن مردم این باشد که امام علیه السلام قرآن را به ترتیب نزول جمع آوری کرده بود و یا آنکه علاوه بر قرآن، تفسیر آیات را نیز به همراه داشته است.

بدون توجه به مصدر و مأخذ آن روایات و بدون تدبّر و درایت کافی در مضمون آنها به عقایدی روی آورده اند که دستاویز دشمنان و مغرضان گردیده است.

روایاتی که به گمان برخی از افراد، دلالت بر تحریف قرآن مجید دارند، غالباً از کتابهای اهل سنت به شیعه سرایت نموده است و هیچ گونه ارزش و اعتباری ندارند؛ علاوه بر آنکه در این روایات بحث از تفسیر و تأویل قرآن بوده است، نه ظاهر الفاظ آن. در برخی روایات می گویند: «قرائتنا»<sup>(۱)</sup> یا «هكذا فی قراءه علی علیه السلام»<sup>(۲)</sup>. این روایات دلالتی و حتی اشعاری بر تحریف ندارند؛ زیرا در عصر حضور و در قرن اول و دوم کلمه «قراءه» به معنی تفسیر قرآن بوده است و به مفسران، مقری گفته می شده است؛ مثلاً ابن عباس را مقری معرفی می کنند. روشن است که وی آموزش روخوانی و قرائت قرآن برای کسانی که خود عرب اصیل بوده اند، نداشته و نیازی به آن نیز نبوده است، بلکه وی تدریس تفسیر قرآن داشته و به این جهت، به او مقری گفته می شده است. پس کلمه «فی قراءه علی علیه السلام» به معنی: در تفسیر علی علیه السلام می باشد.

علامه عسکری فرموده: «المقری من یعلم تلاوه لفظ القرآن مع تعلیم معنی اللفظ و القاری ۛ و جمعه القراء: من تعلم تلاوه لفظ القرآن مع تعلم معنی اللفظ»<sup>(۳)</sup>؛ مقری به کسی گفته می شود که تلاوت الفاظ قرآن و معنای آن الفاظ را آموزش می دهد. و قاری که جمع آن قراء است، به کسی گفته می شود که تلاوت الفاظ قرآن و معنای آنها را فرا گرفته باشد».

بنابراین، چنین روایاتی نمی توانند مستند برای ادعای تحریف قرآن قرار گیرند و صحیح همان عقیده علمای قم و مکتب قم است که قرآن از هر گونه تغییر و تحریفی مصون و محفوظ است. و در نتیجه، حجیت و ارزش قرآن کریم برای مباحث اعتقادی و فقهی روشن و مبرهن می گردد.

ص: ۴۷

۱-۱. «اصول کافی» ج ۱، ص ۱۷۷.

۲-۲. همان، ص ۴۳۸.

۳-۳. «المصطلحات الاسلامیه» ص ۱۱۱.

عده زیادی از قمیین و پیروان مکتب آنان به نگارش در علوم قرآن و نیز تفسیر قرآن مجید روی آورده اند که در بخش آخر کتاب آنان را معرفی خواهیم کرد. در اینجا تنها اشاره ای کوتاه به روش تفسیری عالمان قم می کنیم.

مفسرین در طول قرنهای گذشته روشهای متعدد و گوناگونی را در تفسیر قرآن به وجود آورده و از آنها پیروی نموده اند. روش تفسیر ادبی، تفسیر عرفانی، تفسیر عقلی، فلسفی، علمی، روش فقهی، تفسیر مآثور و تفسیر قرآن به قرآن روشهایی هستند که بر اساس هر کدام چند تفسیر به نگارش در آمده است.

در عصر حاضر عده زیادی تصور کرده اند که تفسیر قرآن به قرآن بهترین روش شرح کردن کتاب خداست، در حالی که دفاع از این روش بسیار مشکل است؛ زیرا گذشته از آنکه دلیل نقلی روشنی بر آن دلالت نمی کند، اگر قرآن خود بتواند تبیان بر هر چیزی و من جمله تبیان بر خودش باشد، باید اولاً در قرآن مجید دیگر متشابهی وجود نداشته باشد، ثانیاً در تفسیر قرآن دیگر نیازی به بیان و توضیح ائمه معصومین علیهم السلام نباشد و این به معنی جدایی قرآن از عترت است.

شاید بتوان ادعا نمود بهترین روش تفسیر قرآن همان روش تفسیر مآثور است که قرآن را با روایات باید فهمید و در فهم کتاب خدا از عترت استمداد طلبید. روش مفسران قم، چون: علی بن ابراهیم قمی و شیخ صدوق<sup>(۱)</sup> و سعد بن عبد الله قمی<sup>(۲)</sup> و محمد بن حسن بن ولید قمی<sup>(۳)</sup>، نیز این بوده که قرآن را به روایات مآثور تفسیر نمایند. البته مشکلات و خطرات این روش بسیار زیاد است؛ راه تشخیص روایات صحیح از سقیم و پرهیز از اسرائیلیات بسیار مشکل است، اما به هر حال در صورت رعایت قواعد و ضوابط تفسیر و مسایل مربوط به حدیث شناسی و درایه شاید بهترین روش تفسیری همان روش مآثوری باشد که عالمان قم از آن پیروی می کردند.

ص: ۴۸

- 
- ۱-۱. شیخ صدوق کتاب «تفسیر قرآن» داشته است که متأسفانه مفقود شده است. ر. ک: «رجال نجاشی» ش ۱۰۵۰.
  - ۲-۲. صاحب کتاب «ناسخ القرآن و منسوخه و محکمه و متشابهه».
  - ۳-۳. صاحب کتاب «تفسیر القرآن».

روش تفسیر مأثور در واقع جمع بین قرآن و عترت است. در این روش ادعا می شود که اگر فهم هر کتاب علمی چون قانون و شفای ابن سینا نیاز به معلم و استادی دارد که آن را صحیح تبیین کند، قرآن کریم نیز کتابی است که احتیاج به معلم و مبین دارد و معلم قرآن، اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام هستند. و قرآن بدون اهل بیت علیهم السلام، یا اهل بیت علیهم السلام بدون قرآن، در واقع جدا کردن دو چیزی است که حدیث شریف ثقلین دلالت بر عدم انفکاک و جدایی آنها دارد.

در روش تفسیر علمای قم فراوان به نقل حدیث توجه شده است و این روایات غالباً به تأویل و بیان مصادیق آیات شریفه روی آورده اند، نه به تفسیر به معنی رفع ابهام از الفاظ و مفاهیم. به عبارت دیگر، آنچه هدایت است، شناخت مصادیق آیات شریفه است، نه شناخت واژه ها و مفاهیم کلمات. و در بیان مصادیق نیز گاهی فرد جلی بیان می شود و گاهی فرد خفی؛ مثلاً در تفسیر «یا ایها الذین آمنوا» گاهی گفته می شود: مراد علی بن ابی طالب علیه السلام است؛ یعنی روشن ترین مصداق و فرد اعلای آن حضرت علی علیه السلام است. و گاهی نیز مصداق خفی آن بیان می شود.

به هر حال روش تفسیری مکتب قم روش تفسیر مأثور بوده است و آن هم صورت نقل احادیثی که غالباً به بیان مصادیق آیات شریفه می پردازند، نه به بیان مفاهیم و الفاظ و روشن است که هدایت که هدف اصلی از نزول قرآن است، در شناخت مصادیق آیات شریفه است.

### حجیت ظواهر قرآن

با توجه به آنکه علمای قم به شدت با شبهه تحریف قرآن مقابله نموده و آن را دفع نموده اند، دیگر مانعی برای التزام به حجیت ظواهر قرآن در مسایل و فروع فقهی برای آنان باقی نمی ماند؛ اما روشن است که این حجیت مشروط به فحص از روایات است و بدون مراجعه به آنها کسی نمی تواند با استناد به حجیت ظواهر قرآن به آن عمل کند؛ زیرا حجیت ظاهر آیه ای از قرآن مشروط به عدم وجود قرینه

بر خلاف آن است و هر کدام از روایات شایستگی آن را دارند که بتوانند قرینه بر خلاف باشند.

ولی آیا ظواهر آیات شریفه و روایات در معارف و اعتقادات نیز حجت است یا خیر؟

بعضی از نویسندگان تصور کرده اند که ظاهر آیات و روایات در اعتقادات نیز حجت است. درباره ظواهر قرآن و روایات در باب توحید و معاد گفته شده است: «ظواهر این آیات و اخبار حجت است، مگر در موردی که برهان عقلی بدیهی بر امتناع آن مورد اقامه شود» (۱). وی پس از نقل کلماتی از فیلسوفان بزرگ نتیجه گرفته است که: «بزرگانی چون فارابی و ابن سینا و شیخ اشراق و خواجه نصیرالدین طوسی صریحاً ارجاع به «ظواهر» آیات و اخبار داده اند. و تا اینجا سه نکته بسیار مهم علمی و معرفتی به وضوح به دست می آید: ۱. این که حتی در نظر بزرگترین مراجع فلسفی - عقلی اسلامی ظواهر آیات و اخبار حجت است، حتی در اصول اعتقادی...» (۲).

آنچه را که ایشان «نکته بسیار بسیار مهم علمی و معرفتی» دانسته و به بزرگ ترین فیلسوفان اسلامی نسبت داده است، کذب محض است؛ زیرا در کلمات هیچ یک از فیلسوفانی که ایشان نام برده است، «صریحاً ارجاع به ظواهر» وجود ندارد. آنان فرموده اند: معاد جسمانی را شرع مقدس بیان نموده است و ما نیز آن را قبول داریم. ولی آیا جسمانی بودن معاد - علاوه بر روحانی بودن - ظاهر آیات و روایات است یا آنکه صریح آنهاست؟ روشن است که مقصود این بزرگان تصریح آیات و روایات است؛ علاوه بر آنکه وقتی این بزرگان می گویند: تفصیل لذت و الم اخروی را تنها با سمع باید به دست آورد، نباید فوری ادعا نمود که بنابراین، ظواهر آیات و روایات در معارف حجت است؛ زیرا تفصیل به معنی جزئیات بحث معاد است که اصلاً اعتقاد به آنها ضرورت ندارد و آنچه که جزء اصول اعتقادات است، اصل اعتقاد به

ص: ۵۰

---

۱- ۱. «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» ص ۱۲۴.

۲- ۲. همان، ص ۱۳۵.

معاد است، نه تفصیل بهشت و جهنم.

به عبارت دیگر، تفصیل معاد واجب مشروط به علم هستند که اگر علم به آنها حاصل شد، اعتقاد به آنها لازم است و گرنه خیر. از طرف دیگر، این فلاسفه ادعا کرده اند که جزئیات معاد قابل اقامه برهان عقلی نیست و راه تحصیل علم به آنها ادله سمعی و نقلی است.

اما این هیچ ارتباطی به مسأله حجیت ظواهر ندارد؛ زیرا مقصود از ظواهر چیزی است که تنها مفید ظن باشد و احتمال خلاف نیز در آن وجود نداشته باشد؛ علاوه بر آنکه این ظن و گمان نیز ظن و گمان نوعی است، نه شخصی. و چه بسا برای فردی که با آن ظواهر مواجه شده است، نه تنها ظن به وفاق حاصل نشده که حتی ظن به خلاف آن ظاهر نیز دارد و در عین حال، ظواهر بر او حجت است. آیا در این صورت، این نویسندگان می توانند ادعا کنند که وقتی شخصی بر اساس ظاهر یک آیه یا حدیث، نه تنها ظن به یک مسأله اعتقادی پیدا نکرد، بلکه ظن بر خلاف نیز پیدا کرد، باید به آن ظاهر معتقد باشد؟ معنی این کلام ایشان این است که در اعتقادات نه تنها علم یا ظن لازم نیست، بلکه وهم نیز کفایت می کند.

بهرتر آن است که گفته شود: حجیت ظواهر (که تنها مفید ظن نوعی هستند) مخصوص به فروع فقہی است که در آنها علم لازم نبوده و اکتفا به ظن در آنجا جایز است و اما در اعتقادات اگر علم و یقین لازم باشد، ظواهر حجت نخواهند بود. بله، اعتقاد به نص آیات شریفه و روایات جایز است؛ زیرا نص موجب یقین است. و اگر کسی ادعا کند در اعتقادات ظن کافی است، در این صورت ظواهر در آنها نیز حجت خواهد بود.

ضمناً باید به تفاوت بین ضروریات دین و ظواهر دین توجه داشت. آنچه که ضروری است، یقین آور است و انکار و عدم اعتقاد به آن در واقع برگشت به انکار رسالت و الوهیت می کند که حکم کفر آن نیز روشن است؛ اما ظواهر دین، غیر از ضروریات است و انکار ظواهر در واقع انکار دلالت آن هاست، نه انکار صدور آنها و



نه انکار آنها با توجه و با علم به معنای آنها.

مرحوم شیخ صدوق در مقام بحث از این که در استدلال به آیات و روایات تصریح لازم است یا خیر؟ و این که آیا تنها باید سراغ نصوص دینی رفت و یا این که ظواهر شرع نیز در معارف دین حجت می باشد؟ فرموده است:

«اگر ملاک تصریح باشد و تنها در صورتی حدیث یا آیه قابل استدلال باشد که هرگز احتمال خلاف نداشته باشد - شیخ صدوق به جای کلمه احتمال خلاف، لفظ احتمال تأویل را ذکر کرده است - پس هیچ کدام از معتزلیان و اشعریان و اهل حدیث نباید بتوانند برای اثبات ادعاهای خود به آیات و روایات استدلال نمایند؛ زیرا مثلاً معتزله در مقام استدلال بر نفی رؤیت به آیه شریفه «لا تدرکه الابصار»<sup>(۱)</sup> تمسک کرده اند، با این که این آیه شریفه قابل تأویل است. و همچنین اشاعره و اهل حدیث در برابر آنان در مقام استدلال بر جواز رؤیت به حدیث «انکم ترون ربکم کما ترون القمر» تمسک کرده اند با این که این حدیث نیز قابل تأویل است؛ مثلاً این حدیث نمی گوید که آیا خدای متعال را با چشم سر می بینید یا با چشم دل. بنابراین، باید گفت: قرآن مجید و روایات با زبان عربی و طبق فهم متعارف مردم نازل شده و با آنان سخن گفته و همان حجت است»<sup>(۲)</sup>.

این کلام مرحوم صدوق صحیح است که قرآن و روایات باید طبق متفاهم عرفی تبیین شوند، ولی مهم این است که آیا دلیل ما بر مسأله امامت حضرت علی علیه السلام و یا دلیل معتزله بر نفی رؤیت و دلیل اشاعره بر جواز آن، همین ظواهر آیات شریفه و اخبار آحاد است و یا آنکه ملاک اصلی در امتناع رویت دلیل قطعی عقلی است؟ همچنان که در مسأله امامت خاصه، دلیل ما ضرورت دین و نصوص غیر قابل تأویل و توجیه می باشد. و اما آیات و روایاتی که صراحت ندارند و تنها ظهور دارند، چنان چه مطابق با دلیل عقلی باشند، تنها می توانند مؤید باشند

ص: ۵۲

۱- ۱. سوره انعام: ۶، آیه ۱۰۳.

۲- ۲. «معانی الاخبار» ص ۷۱.

و چنان چه مخالف بودند، باید توجیه و تأویل شوند؛ همچنان که در بسیاری از موارد از باب جدل به آنها تمسک می شود.

و جالب آن است که مرحوم صدوق خود نیز در بسیاری از موارد دیگر به ظاهر آیات و روایات در معارف تمسک ننموده و آنها را توجیه کرده است؛ مثلاً:

کل شیء هالک الا وجهه (۱)؛ وجه، یعنی دین.

بل یداه مبسوطان (۲)؛ یعنی نعمت دنیا و نعمت آخرت.

و السماء بنیناها بأید (۳)؛ ایدی، یعنی قدرت.

کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون (۴)؛ یعنی از ثواب خداوند.

هل ینظرون الا أن یتیمهم الله (۵)؛ یعنی عذاب خداوند.

الی ربها ناظره (۶)؛ یعنی ثواب رب خود را.

لا اعلم ما فی نفسک (۷)؛ یعنی آنچه در غیبت توست.

یحذرکم الله نفسه (۸)؛ یعنی عقاب خود را.

آن گونه که روشن است شیخ صدوق در این گونه موارد به ظاهر آیات شریفه تمسک نکرده و آنها را تأویل و توجیه نموده است. در هر کدام از این موارد جای تأمل بسیار وجود دارد؛ مثلاً «ید» در عربی فراوان کنایه از قدرت به کار می رود، اما قدرت چون مصدر است، تشبیه و جمع نخواهد داشت، در حالی که قرآن کلمه «ید» را درباره خدای متعال گاهی به صورت مفرد به کار برده (۹) و گاهی تشبیه (۱۰).

ص: ۵۳

۱-۱. سوره قصص: ۲۸، آیه ۸۸.

۲-۲. سوره مائده: ۵، آیه ۶۴.

۳-۳. سوره ذاریات: ۵۱، آیه ۴۷.

۴-۴. سوره مطفین: ۸۳، آیه ۱۵.

۵-۵. سوره بقره: ۲، آیه ۲۱۰.

۶-۶. سوره قیامه: ۷۵، آیه ۲۳.

۷-۷. سوره مائده: ۵، آیه ۱۱۶.

۸-۸. سوره آل عمران: ۳، آیه ۲۸.

۹-۹. سوره آل عمران: ۳، آیه ۷۳، سوره فتح: ۴۸، آیه ۱۰.

۱۰-۱۰. سوره مائده: ۵، آیه ۶۴ و سوره ص: ۳۸، آیه ۷۵ و سوره اعراف: ۷، آیه ۵۷.

بنابراین، در این گونه موارد یا باید گفت که ظواهر حجت نیستند، بلکه باید تابع دلیل عقلی قطعی بود و این ظواهر را نیز طوری توجیه نمود که با دلیل عقلی موافق باشد، و یا لاقفل در این موارد احتیاط نموده و علم آنها را به اهل بیت علیهم السلام واگذار نمود؛ یعنی مثلاً گفته شود که ما علم داریم که خدای متعال جسم نیست و دست ندارد و اما این که مقصود از این آیات شریفه چیست؟ از این جهت، سکوت نموده و نفی و اثباتا چیزی گفته نشود. در عین حال که می دانیم خدای متعال دست مادی مرکب از گوشت و استخوان ندارد. به عبارت دیگر، این الفاظ را از لوازم مادی تهی کنیم و معنی حقیقی آنها را به خداوند نسبت بدهیم.

ص: ۵۴

وحی بر دو قسم است: وحی قرآنی و وحی غیر قرآنی. سنت که همان قول، فعل و تقریر معصوم علیه السلام است، وحی غیر قرآنی است (۱) و لذا اعتبار کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله و عترت معصومین او همان اعتبار قرآن مجید است.

اما حدیث که حاکی و نقل کننده سنت است، در صورتی اعتبار و ارزش دارد که صحت و درستی نقل آن اثبات گردد.

درجه و میزان اعتبار احادیث نیز یکسان نیست، برخی از احادیث چون مرفوع، مرسل، مقطوع، مدرج، و مجعول اند، ضعیف و غیر قابل اعتماد می باشند، و برخی دیگر از احادیث موثق، حسن، صحیح ادنایی، وسطایی، اعلائی هستند و در عین ارزش و اعتبار متفاوت اند؛ همچنان که گاهی حدیث، خبر واحد است و گاهی مستفیض و گاهی محفوف به قرائن علمیه و گاهی متواتر.

از طرف دیگر وجود اسرائیلیات و روایات ساختگی یهود و نصارا نیز غیر قابل انکار است. اما روایات مجعول، غالباً در کتابهای روایی اهل سنت وارد شده است؛ زیرا آنان اندکی بیش از یک قرن نوشتن و تدوین حدیث را کاری ناپسند می دانستند و وقتی شروع به نوشتن حدیث کردند، بر اثر فاصله زیاد دو نسل که نگارش حدیث

ص: ۵۵

نداشتند، جعلیات و سخنان دروغ به طور فراوان وارد احادیث و آثار آنان گردید.

اما شیعیان به پیروی از امامان خود چون همیشه نوشتن حدیث را یک ارزش بزرگ تلقی می کردند. منع تدوین حدیث - که مهم ترین سیاست خلیفه اول و دوم در خانه نشین کردن حضرت امیر علیه السلام و تثبیت حکومت ناروای خود بوده است و به این وسیله می خواستند سفارشات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد اهل بیت خود و تعیین وصی و جانشین آن حضرت را، از ذهنهای مردم بزدايند و محو نمایند - هیچ تأثیری در شیعه نداشته، بلکه در همان قرن اول چندین کتاب حدیثی تدوین نمودند.

به هر حال، اصل وجود روایات ضعیف و مجعول در میان روایات شیعه غیر قابل انکار است و سرگذشت مغیره بن سعید شاهد آن است (۱)، اما تعداد این روایات اندک است و کثرت روایات ضعیف مربوط به آثار اهل سنت است؛ به طوری که محمد بن اسماعیل بخاری از ششصد و پنجاه هزار حدیثی که در اختیار داشته، تنها حدود شش هزار عدد آن را صحیح و معتبر می دانسته (۲) و ششصد و چهل و چهار حدیث دیگر را ضعیف و یا مجعول می دانسته است. و احمد بن حنبل از هفتصد هزار حدیثی که در دست داشته، تنها سی هزار حدیث آن را معتبر می دانسته است (۳).

امروزه عالمان حدیث شناس و کسانی که اهل درایه اند، اعم از علمای شیعه و اهل سنت، ضوابطی را برای ارزیابی و نقد حدیث مشخص و معین کرده اند؛ مثل آنکه حدیث از جهت سندی باید در منابع معتبر نقل شده و همراه با سند متصل باشد، و هر کدام از روات سند آن در کتابهای رجال توثیق گردیده و یا آنکه ما بتوانیم با قرائن و شواهد موجود و ثاقت آنان را به دست آوریم. و از جهت متن نیز باید مضمون حدیث

ص: ۵۶

---

۱- ۱. «اختیار معرفه الرجال» ص ۲۲۵؛ «معجم رجال الحدیث» ج ۱۸، ص ۲۷۵، ش ۱۲۵۵۸. و نیز درباره سرگذشت اصحاب ابوالخطاب محمد بن ابی زینب، رجوع شود به «معجم رجال الحدیث» ج ۱۴، ص ۱۴۳، ش ۹۹۸۷؛ «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۱۶۹؛ «امالی سید مرتضی» ج ۱، ص ۱۲۷.

۲- ۲.

۳- ۳.

مخالف قرآن مجید یا مسلمات عقلی یا تاریخی نبوده باشد. و هر کدام از عقل و قرآن مجید یک ملاک قطعی برای پذیرش یا رد حدیث شناخته می شود؛ همچنان که مسایل تاریخی، اعتقادی، مباحث فقهی، هماهنگی با سنت و سایر روایات، و مطابقت با شهرت روایی از دیگر ضوابط ارزیابی حدیث به شمار می آیند.

آنچه در اینجا مهم است اینکه عالمان قم - که دارای استقلال فکری بوده اند و مکتبی را در حدیث و کلام پایه گذاری کردند - در نقد حدیث از چه روشی پیروی می کردند؟

لازم به ذکر است که ما این بحث را تنها از جهت روش شناسی مورد مطالعه قرار می دهیم و میزان اعتبار حدیث را در اعتقادات از نظر مرحوم صدوق دنبال می کنیم؛ اما بحث حدیثی آن خارج از موضوع بحث ماست.

اولاً باید توجه داشت که افرادی چون علامه حلّی به شیخ صدوق نسبت اخباری گری داده اند «انّ الاخباریین منهم لم یعولوا فی اصول الدین و فروعہ الّما علی اخبار الآحاد»<sup>(۱)</sup>؛ اخباریین از اصحاب در اصول دین و فروع آن جز بر خبر واحد اعتماد ندارند. مرحوم شیخ انصاری نیز فرموده: «انّ مراد العلامة - قدس سرّه - من «الأخباریین» یمکن أن یکون مثل الصدوق و شیخه - قدس سرهما - حیث اثبتا السهو للنبی صلی الله علیه و آله و الائمه علیهم السلام لبعض أخبار الآحاد»<sup>(۲)</sup>؛ می توان گفت: مراد علامه حلّی از کلمه اخباریین، شیخ صدوق و استادش ابن ولید باشد؛ زیرا آنان سهو النبی و سهو ائمه علیهم السلام را به جهت برخی از روایات که خبر واحد نیز هستند، قبول دارند.

به هر حال روشن است که به کار بردن کلمه اخباریین در زمانی که هنوز اخباریین اصطلاحی پدید نیامده بودند، معنای خاص خود را داشته و ربطی به روش افرادی چون امین استرآبادی و محدث جزایری و شیخ حرّ عاملی و بحرانی ندارد.

ص: ۵۷

---

۱- ۱. «نهایه الوصول» ص ۲۰۹؛ «الوافیه فی اصول الفقه» ص ۱۵۹؛ «المحصول» فخر رازی، ج ۲، ص ۱۸۸؛ «معالم الاصول» ص ۱۹۱.

۲- ۲. «فرائد الاصول» معروف به رسائل، ص ۱۵۴ و ۱۵۷.

شیخ صدوق هر چند از نظر علامه حلی اخباری گراست، ولی هرگز او از کسانی نیست که هر روایتی را صحیح یا قطعی بدانند و به آن عمل کنند، بلکه شیخ صدوق اولین کسی است که اصطلاح «نقد الحدیث»<sup>(۱)</sup> را به کار برده است؛ چیزی که ما حتی در مکتب عقل گرای بغداد و حتی تا چندین قرن پس از مرحوم صدوق در حوزه های حدیثی ری، بغداد، نجف اشرف با این اصطلاح «نقد الحدیث» برخورد نمی کنیم. ولی مکتب حدیثی قم به «نقد الحدیث» توجه داشته و در این زمینه نظرات قابل توجهی داشته است.

علاوه بر آنکه صدوق و قمیون مکرراً در آثار خود روایاتی را که مورد قبول نبوده است، تذکر داده اند<sup>(۲)</sup> و این شاهد آن است که وی در فروع دین به هر حدیثی اعتماد نمی کرده است تا چه رسد به اصول دین.

ثانیا برخی از بزرگان به شیخ صدوق نسبت «حشویه»<sup>(۳)</sup> بودن، «اصحاب الحدیث»<sup>(۴)</sup>، «اصحاب الجملة»<sup>(۵)</sup> و «مقلده»<sup>(۶)</sup> داده اند؛ در حالی که کم کم «مذهب حشویه» و «اصحاب الحدیث» بر پیروان احمد بن حنبل اصطلاح گردیده که از هر گونه عقل گرایی پرهیز نموده و تأویل قرآن و احادیث را کلاً انکار نموده و تمام الفاظی را که در قرآن کریم یا روایات آمده، مثل «ید الله»، «وجه الله»، «نزول رب»، «قدم و اصابع الرحمن» حمل بر همان ظاهر نموده و در نتیجه قائل به تجسیم شده اند،

ص: ۵۸

۱-۱.

۲-۲. علمای قم بسیاری از احادیث کتاب «نوادیر الحکمه» محمد بن احمد بن یحیی اشعری قمی را رد کرده اند، و نیز شیخ صدوق به پیروی از استاد خود محمد بن حسن بن ولید روایاتی را که محمد بن عیسی بن عبید از یونس بن عبد الرحمن نقل کرده است، قبول نکرده اند. رجوع شود به «الفهرست» ص ۳۱۱؛ «رجال النجاشی» ص ۳۳۳؛ «جامع الرواه» ج ۲، ص ۱۶۶؛ «مجمع الرجال» ج ۶، ص ۱۷؛ «معجم رجال الحدیث» ج ۱۷، ص ۱۱۳؛ «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۱۵۳. و نیز شیخ صدوق در اعتقادات خود فرموده: «کل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو باطل و ان وجد فی کتب علمائنا فهو مدلس»، «اعتقادات صدوق» ص ۶۷؛ و نیز رجوع شود به «من لا یحضره الفقیه» ج ۱، ص ۵۶، ۱۶۲.

۳-۳. «المعتبر» محقق حلی، ص ۶.

۴-۴. «عده الاصول» ج ۱، ص ۱۳۱.

۵-۵. همان، ص ۱۳۲؛ «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۱۴۸.

۶-۶. «عده الاصول» ج ۱، ص ۱۳۲؛ «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۱۵۴.



و گویا اصلاً در قرآن مجید و روایات هیچ مجازی وجود نداشته است و از این جهت زیبایی و فصاحت و بلاغت قرآن را نادیده گرفته اند. پس با توجه به نکته فوق، باید از کاربرد این اصطلاحات در مورد شیخ صدوق و مکتب قم پرهیز نمود؛ زیرا شیخ صدوق تمامی این الفاظ را بر معانی ای حمل می کند که لازمه آن تجسیم نباشد.

وی در «اعتقادات» می فرماید:

« هر کس قائل به تشبیه باشد، کافر است و هر کس به شیعه امامیه غیر از آنچه بیان شد نسبت دهد، او دروغگو خواهد بود و هر حدیثی که موافق قرآن نباشد، باطل است و اگر حدیثی در کتاب های علمای ما بود و خلاف قرآن بود، در آن حدیث تدلیس شده است و روایاتی که چیزی دارند که افراد جاهل از آنها تشبیه خداوند به خلق را می فهمند، همه آنها را باید بر نظایر آنها در قرآن حمل نمود؛ مثلاً اگر در روایتی کلمه «ید الله» به کار رفته باشد، مثل آنکه در قرآن آمده است: «بل یداه مبسوطان»<sup>(۱)</sup> که به معنی نعمت دنیا و آخرت است. پس در احادیث نیز باید به همین معنا باشد و گاهی نیز کلمه «ید» به معنی قدرت می باشد، مثل «و اذکر عبدنا داود ذا الأید»<sup>(۲)</sup> و «یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی»<sup>(۳)</sup> که کلمه «ید» به معنی قدرت به کار رفته است<sup>(۴)</sup>. سپس دهها مثال دیگر ذکر نموده است.

با توجه به این دیدگاه شیخ صدوق، هرگز نمی توان او را جزء «اصحاب الحدیث» یا «حشویه» معرفی نمود؛ کسانی که تمامی مواردی را که کلمه «ید» یا «وجه» یا «جنب» و «ساق» و... در قرآن و حدیث به کار برده شده است، حمل بر ظاهر آنها نموده، هرگز تأویل آنها را روا نمی دانند<sup>(۵)</sup>. و در واقع حشویه و اهل حدیث

ص: ۵۹

۱- ۱. سوره مائده: ۵، آیه ۶۴.

۲- ۲. سوره ص: ۳۸، آیه ۱۷.

۳- ۳. همان، آیه ۷۵.

۴- ۴. «اعتقادات شیخ صدوق» ص ۶۷.

۵- ۵. «کتاب الاسماء و الصفات» بیهقی، ج ۲، ص ۴۴؛ «عقیده السلف و اصحاب الحدیث او الرساله فی اعتقاد اهل السنه و اصحاب الحدیث و الائمه» اسماعیل بن عبد الرحمان صابونی، ص ۱۹۱؛ و در کتاب «تصحیح المفاهیم العقديه فی الصفات الالهیه او الفتح المبین فی براهه الموحدين من عقائد المشبهين» از عیسی بن عبد الله مانع حمیری، ص ۱۲: «يعتبر ابن تیمیه أنّ الجوارح صفات کما تقدم فی الامر الثالث حيث جعل الید صفة علی الحقیقه، فبناء علی ذلك لا مانع عنده ان نصف الله تعالی بالجوارح».

اصطلاح بر کسانی شده است که طرفدار تجسیم و تشبیه هستند؛ در حالی که شیخ صدوق از آنان مبرا است و حتی اعتقاد به تشبیه را کفر می داند.

ثالثاً حشویه - که همان اهل حدیث از اهل سنت و طرفدار جبر و تشبیه می باشند(۱)- به هر حدیثی عمل می کنند، چه در فروع دین باشد و یا در اصول دین(۲). اما شیخ صدوق و همه پیروان مکتب قم، اولاً مخالف جبر و تشبیه هستند؛ آن گونه که در آینده ثابت خواهیم نمود و ثانیاً هر حدیثی را قبول ندارند و لذا اتهام و نسبت «حشویه» بودن به آنان هیچ تناسب و وجه صحیحی نخواهد داشت.

رابعاً برخی از بزرگان و محققان به مجرد آنکه حدیثی کلمه «ید» یا «عین» یا «نزول» و امثال آنها را برای خداوند اثبات کرده باشد، آن را ساختگی می دانند و با اتهام تجسیم و تشبیه این گونه احادیث را رد می کنند(۳).

در حالی که این گونه احادیث را نباید مجعول دانست و مردود شمرد؛ چون همان طور که این الفاظ در آیات شریفه قرآن وارد شده و معنای صحیحی از آنها اراده شده است، این روایات نیز چنین می باشند. و به عبارت دیگر، همچنان که آیاتی که مشتمل بر «ید الله» یا «جنب الله» و... است، از متشابهات قرآن شمرده می شود و باید حمل بر محکّمات شوند، این گونه روایات نیز از متشابهات است و معنای مجازی و کنایی و استعاره و حمل بر محکّمات در آنها ممکن است اراده

ص: ۶۰

---

۱- ۱. حشو یعنی امور زایدی که ارزشی ندارند. و اینان را حشویه گویند؛ زیرا احادیث نادرست را داخل احادیث صحیح می نمایند و آنها را می پذیرند. و همه حشویه معتقد به جبر و تشبیه اند و خدا را با صفاتی چون دارای نفس، دست، گوش و چشم توصیف می کنند. رجوع کنید به: «کتاب المقالات و الفرق» از سعد بن عبد الله اشعری قمی، با تحقیق محمد جواد مشکور، ص ۱۳۶.

۲- ۲. «کتاب المقالات و الفرق» اشعری قمی، ص ۱۳۶: «الحشویه قالوا کل ثقه من العلماء یأتی بخبر مسند عن النبی صلی الله علیه و آله فهو حجه»؛ و در «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۱۵۹ آمده است: «افرط الحشویه فی العمل بخبر الواحد حتی انقادوا لکلّ خبر».

۳- ۳. «الحديث النبوی بین الروایه و الدرایه» ص ۶۵۰.

شده باشد.

بنابراین، صحیح همان است که شیخ صدوق مفصل وارد بحث از این گونه روایات شده و آنها را با اتهام تجسیم ردّ ننموده، بلکه فرموده باید معنای صحیحی برای این گونه روایات به دست آوریم (۱).

و جالب آنکه مرحوم شیخ مفید نیز بر این مدعای شیخ صدوق اعتراضی ننموده گرچه در برخی موارد بر نوع معنای مجازی این احادیث با شیخ صدوق اختلاف سلیقه داشته است.

خامسا برای مطالعه روش شیخ صدوق در تصحیح و نقد حدیث به چند نکته باید توجه داشت:

الف. شیخ صدوق هر حدیثی را نمی پذیرد. به عنوان نمونه، حدیثی که از افراد مجهول نقل شده باشد، حتی اگر چه در کتب معتبر آمده و قابل توجیه صحیح نیز باشد، نمی پذیرد؛ مثلاً در مورد حدیثی که دلالت می کند بر جواز نماز در حالی که آتش یا چراغ یا تصویری در برابر نماز گزار قرار دارد، شیخ صدوق فرموده: «فهو حدیث یروی عن ثلاثه من المجهولین باسناد منقطع یرویه الحسن بن علی الکوفی و هو معروف، عن الحسین بن عمرو عن ابیه عن عمرو بن ابراهیم الهمدانی و هم مجهولون یرفع الحدیث» (۲). در این عبارت، حدیث را شیخ صدوق نپذیرفته است؛ زیرا علاوه بر مرفوعه بودن، سه نفر مجهول در سند آن وجود دارد.

ب. گاهی شیخ صدوق نقد حدیث را معلول جهت صدور حدیث دانسته و معتقد است حدیثی که موافق اهل سنت و خلاف سایر روایات شیعه است، برای تقیه می باشد؛ مثلاً در مورد احادیثی که می فرماید: زن در ایام نفاس تا چهل روز نماز نخواند، فرموده: «و الاخبار التي رويت في قعودها اربعين يوما و ما زاد الي ان تطهر

ص: ۶۱

---

۱-۱. «اعتقادات» صدوق، ص ۶۷؛ شبیه این کلام را مرحوم شیخ طوسی نیز در «عده الاصول» ج ۱، ص ۹۳ ذکر کرده است.

۲-۲. «من لا يحضره الفقيه» ج ۱، ص ۱۶۲.

معلوله کلاًها وردت للتقیه، لا یفتی بها الا اهل الخلاف»(۱).

ج. احادیثی که دارای سند صحیح و یا موثق باشند، به نظر علما و محدثان قم پذیرفتن آنها لازم است و ردّ کردن آنها جایز نیست، «القمیین أجمع کعلی بن ابراهیم بن هاشم و محمد بن الحسن بن الولید عاملون باخبار المضایقه، لأنهم ذکرُوا أنه لا یحلّ ردّ الخبر الموثوق برواته، و حَفَظَتْهُمُ الصدوق ذکر ذلك فی کتاب من لا یحضره الفقیه»(۲)؛ همه علمای قم مانند علی بن ابراهیم و ابن ولید به روایات مضایقه عمل می کنند؛ زیرا آنان معتقدند که حدیثی که راویان آن ثقه باشند، ردّ کردن آنجا یز نیست. شیخ صدوق نیز که حافظ قمیین(۳) بوده است، این را در من لا یحضره الفقیه گفته است.

شیخ صدوق در «اعتقادات» پس از بیان آنکه اگر عرش به معنای علم باشد، حاملان عرش عبارت اند از: حضرت نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، پیامبر خاتم، علی، حسن، حسین علیهم السلام(۴)، فرموده: «هكذا روی بالاسانید الصحیحه عن الائمة علیهم السلام فی العرش»(۵)؛ این معنا سند صحیح از ائمه علیهم السلام روایت شده است. اگر صحّت سند در این کلام مرحوم صدوق به معنای وثوق و رکون باشد(۶)، نه به معنای قطع و یقین، معلوم می شود که ملاک پذیرش حدیث نزد شیخ صدوق آن است که وثوق و اعتماد به راویان آن باشد؛ هر چند راویان آن حدیث تعدیل نشده باشند و یا از کلام آنان یقین به مضمون آن حاصل نگردد. البته این احتمال وجود دارد که در قرن چهارم هجری کلمه «وثوق» معنایی اخصّ از «عدالت» اصطلاحی داشته و در نتیجه موثق فوق صحیح باشد؛ گرچه در اصطلاح

ص: ۶۲

۱-۱. همان، ص ۵۶.

۲-۲. «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۹۲ و ۱۵۹.

۳-۳. حافظ یعنی کسی که بیش از دویست هزار حدیث حفظ کرده باشد.

۴-۴. امام خمینی قدس سره نیز این معنا را از عرش و حاملان آن پذیرفته است، «آداب الصلاه» ص ۲۹۹.

۵-۵. «اعتقادات» شیخ صدوق، ص ۷۵.

۶-۶. آن گونه که مرحوم شیخ انصاری احتمال داده است. ر. ک: «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۱۵۸.

متأخران بر عکس است.

د. وقتی ملائک پذیرش حدیث از نظر علمای قم «وثاقت» است و حدیث موثق را باید پذیرفت و ردّ کردن آن را جایز نمی دانند، آیا ملائک وثاقت به راوی است یا به مروی؟ آیا باید راویان حدیث مورد اعتماد باشند و یا در صورتی که مضمون و محتوای حدیث مورد اعتماد بود، هر چند شخصی که آن را نقل کرده است مورد اعتماد نباشد، این حدیث قابل پذیرفتن است؟

اکثر علمای اصول و نیز سیره علمای رجال بر آن است که ملائک را بر وثوق به راوی می دانند. اگر کسی به صدر آیه شریفه نبأ(۱) نیز توجه کند که ملائک را روی شخص فاسق و مفهوم مخالف آنکه «غیر فاسق» یا «عادل» است برده، در این صورت وثوق به راوی ملائک عمل خواهد بود؛ ولی اگر تأکید بر تعلیل آیه شریفه باشد و یا بنای عقلا را مهم ترین دلیل حجیت خبر واحد بدانیم، در این صورت وثوق به مروی ملائک خواهد بود.

اما آنچه برای مرحوم صدوق مهم است، وثوق به راوی است، نه مروی و لذا فرموده: «لا یحلّ ردّ الخبر الموثوق برواته»(۲). اما جای این سوال باقی است که اگر ملائک وثوق به راوی است، چگونه شیخ صدوق در ابتدای «من لا یحضره الفقیه» حکم به صحت همه روایات این کتاب داده، با آنکه روایاتی در آن وجود دارد که از افراد غیر موثق نقل شده است؟ برخی احتمال داده اند که شیخ صدوق از آنچه در مقدمه نوشته است، هنگام نگارش کتاب عدول کرده و عقیده اش عوض شده است، و برخی دیگر احتمال داده اند که آنچه در مقدمه ذکر کرده است، پس از نگارش مقداری از کتاب، مورد غفلت و فراموشی واقع شده است. ولی هیچ کدام از این احتمالات صحیح نیست و نظر صحیح در این موضوع را در سایر آثار خود توضیح داده ایم.

ه. شیخ صدوق علی رغم آنکه خود مجتهدی بزرگ و عالمی حدیث شناس

ص: ۶۳

---

۱- ۱. سوره حجرات: ۴۹، آیه ۶ «یا ایها الذین آمنوا ان جائکم فاسق بنأ فتبینوا ان تصیبوا قوما بجهاله فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین».

۲- ۲. «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۹۲ و ۱۵۹.

بوده است، اما در پذیرش یا نقد حدیث فراوان تحت تأثیر اساتید خود و خصوصاً ابن ولید بوده است. گویا شاگرد به استاد خود بیشتر شباهت فکری و قرابت اندیشه ای دارد تا به پدر خود. وی در بحث از روزه های استحبابی فرموده: «و اما خیر صلاه یوم غدیر خم و الثواب المذكور فيه لمن صامه فانّ شیخنا محمد بن الحسن رضی الله عنه کان لا یصحّحه و یقول أنّه من طریق محمد بن موسی الهمدانی و کان غیر ثقه، و کل مالم یصحّحه ذلك الشیخ قدس الله روحه و لم یحکم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروک غیر صحیح»<sup>(۱)</sup>؛ استاد ما محمد بن الحسن حدیثی را که درباره نماز روز عید غدیر خم و ثواب آن نقل شده است، صحیح نمی دانست و می فرمود: در سند این حدیث محمد بن موسی همدانی قرار دارد که توثیق نشده است. و هر حدیثی که آن استاد بزرگوار صحیح نداند، نزد ما نیز صحیح نخواهد بود».

بنابراین، شیخ صدوق خود روش مستقلی در ارزیابی احادیث نداشته و گویا که صرفاً پیرو و بلکه مقلد استاد خود در تصحیح و یا تضعیف روایات بوده است.

و. شیخ صدوق که حدود ۲۴ سال از ایام غیبت صغری را درک کرده، به جهت قرب به زمان حضور و اندک بودن واسطه بین او و بین ائمه اطهار علیهم السلام روایاتش عالی السند است. این «عالی السند» بودن نه فقط به جهت قلت واسطه در سند روایات اوست، بلکه برخی از احادیثی که او در اختیار داشته است به دست خط ائمه معصومین علیهم السلام بوده است.

در بحث از غسل میت می فرماید: «و هذا التوقیع فی جمله توقیعاته عندی بخطه علیه السلام فی صحیفه (۲)؛ این توقیع در ضمن سایر توقیعات امام عسکری علیه السلام و به خط آن حضرت در صحیفه ای نزد من می باشد».

همچنان که خط بعضی از اصحاب و راویان احادیث نیز نزد او بوده است؛ مثلاً

ص: ۶۴

---

۱-۱. «من لا یحضره الفقیه» ج ۲، ص ۵۵، و نیز رجوع شود به: «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۱۶۱ و ۱۶۸.

۲-۲. «من لا یحضره الفقیه» ج ۱، ص ۸۶.

در جایی می فرماید: «و وجدت بخط سعد بن عبد الله حديثا اسنده الى الصادق عليه السلام»<sup>(۱)</sup>. با آنکه شیخ صدوق در طبقه دهم رجال قرار دارد و سعد بن عبد الله در طبقه هشتم است.

ولی با کمال تأسف بر ننگه داری و حفظ خط ائمه علیهم السلام مراقبت نشده و ضایع گردیده است.

ز. شیخ صدوق در نقد و ارزیابی روایات تنها به مسأله سند و بررسی آن اکتفا نمی کند، بلکه گاهی یک حدیث را مربوط به زمان یا مکان خاصی قرار داده و استفاده حکم کلی را از آن مجاز نمی داند؛ مثلاً معتقد است برخی از روایاتی که درباره خواص طبّی یا دارویی بعضی از غذاها وارد شده است، مربوط به شهر مکه و مدینه است و در سایر بلاد کارایی ندارد و یا آنکه بعضی از این روایات خطاب به شخص خاصی است که طبع و مزاج ویژه ای داشته و لذا ممکن است دارویی که امام علیه السلام برای او تجویز نموده، برای دیگر افراد کارایی نداشته باشد<sup>(۲)</sup>.

در واقع، شیخ صدوق در اینجا به یکی از مهم ترین علل و عوامل تعارض روایات خاستگاه آنها توجه نموده است؛ زیرا بسیاری از تعارضات روایات از درست متوجه نشدن منظور و مقصود از آنها پدید آمده؛ یعنی تعمیم دادن احکام خاص. و به عبارت دیگر، استفاده حکم اولی شرعی از روایتی که حکم ثانوی را بیان کرده، یا آنچه قضیه و واقعه شخصی است، به عنوان حکم کلی قلمداد گردد. همچنان که روایات مجعول توسط مخالفان و مغرضان و نیز سهو و نسیان برخی از راویان و محدثان که موجب شده صدر و ذیل یا قرائن برخی از روایات از بین برود و در نتیجه تصور شود که روایات با یکدیگر تعارض دارند، از دیگر علل و عوامل تعارض روایات نزد شیخ صدوق است<sup>(۳)</sup>.

منشأ و علل تعارض روایات از دیدگاه شیخ صدوق در امور ذیل خلاصه می گردد:

ص: ۶۵

---

۱-۱. همان، ص ۱۷.

۲-۲. «اعتقادات» صدوق، ص ۱۰۸.

۳-۳. همان.

درست متوجه نشدن معنا و مقصود از روایت؛

تعمیم دادن روایاتی که مربوط به مورد خاصی است، به سایر موارد؛

تقطیع روایات؛

سهو یا نسیان راویان از برخی از جملات روایات؛

نوشته نشدن بعضی از روایات هنگام صدور آنها؛

تدریجی بودن بیان احکام؛

تقیه در اثر وجود ظالمانی که باعث کتمان حق می شدند؛

جعل و تزویر و روایات ساختگی.

شیخ صدوق تصمیم داشته است که برای این منظور کتابی نیز تدوین کند<sup>(۱)</sup> که ظاهراً موفق به آن نشده است.

شایان ذکر است که بحث از علل تعارض روایات و بیان وجه جمع بین آنها صرفاً یک بحث حدیثی و فقهی نیست، بلکه در وهله اول هدفی کلامی می باشد؛ زیرا وقتی ما ائمه اطهار علیهم السلام را معصوم و دارای علم غیب می دانیم، روشن است که باید کلمات آنان متعارض نباشد؛ همان گونه که شیخ صدوق فرموده: «روایات چون وحی غیر قرآنی هستند، تعارض ندارند»<sup>(۲)</sup>.

پس در واقع، بحث از حل تعارض روایات نوعی دفاع از مسأله امامت و عصمت آنان علیهم السلام می باشد. چیزی که شیخ طوسی به بهترین وجه در کتاب تهذیب و استبصار انجام داده است، و خود ایشان نیز در مقدمه آن دو کتاب فرموده که قصد دفاع از مذهب را دارد و لذا این دو کتاب با هدفی کلامی و نه هدفی فقهی تدوین شده اند.

ح. مکتب حدیثی قم و روش محدثان قم در بررسی و نقد حدیث از چنان ویژگی و جایگاهی برخوردار گشت که فقهای متأخر کتابهای فقهی آنان را چون روایات مستند برای فتاوی خود قرار می دادند. شیخ انصاری از شهید و مفید ثانی رضوان الله

ص: ۶۶

۱-۱. همان، ص ۱۱۵.

۲-۲. «اعتقادات» شیخ صدوق، ص ۱۰۹.



علیهم نقل کرده است که: «انّ الاصحاب قد عملوا بـ «شرائع» الشيخ ابی الحسن علی بن بابویه عند اعواز النصوص تنزیلاً لفتاواه منزله روایاته»<sup>(۱)</sup>؛ اصحاب هنگامی که روایت نداشته باشند، به فتاوی پدر شیخ صدوق در کتاب «شراعی» عمل می کنند و فتاوی وی را به منزله حدیثی که او نقل کند قرار می دهند».

ط. شیخ صدوق در عین آنکه اعتقاد دارد که روایات مجمل و مبین و تفسیری وجود دارد<sup>(۲)</sup>، و کتاب «معانی الاخبار» را نیز به همین منظور تدوین کرده است، اما در شرح و تفسیر روایات به شرح کوتاه و اجمالی پرداخته و غور زیاد در آنها ننموده است. و از این جهت، می توان ادعا کرد که روش مرحوم علامه مجلسی در «بحار الانوار» نیز مثل روش مرحوم صدوق است. و اشکالی که علامه طباطبایی بر علامه مجلسی دارد که بیانات مجلسی باطل و غلط نیست، اما کافی نیز نمی باشد<sup>(۳)</sup>، مشترک الورد است.

ی. نکته آخر آنکه مرحوم شیخ صدوق علی رغم حافظه بسیار قوی و دقت فوق العاده ای که در نقل روایات داشته است، گاهی در نقل روایات و در الفاظ آنها دخل و تصرف می نموده است که نمونه ای از آن را در اینجا نقل می کنیم:

مرحوم کلینی در باب «السعاده و الشقاوه» این حدیث را نقل کرده است:

علی بن محمد رفعه عن شعيب العرقوفی، عن ابی بصیر قال: كنت بين یدی ابی عبدالله علیه السلام جالسا و قد سأله سائلٌ فقال: جعلت فداك یا ابن رسول الله، من أين لحق الشقاء أهل المعصیه حتی حکم الله لهم فی علمه بالعذاب علی عملهم؟

فقال أبو عبد الله علیه السلام: أيها السائل، حکم الله عزّ و جلّ لا يقوم له أحد من خلقه بحقه، فلمّا حکم بذلك و هب لأهل محبته القوه علی معرفته، و وضع عنهم ثقل العمل بحقيقه ما هم أهله، و وهب لأهل المعصیه القوه علی معصيتهم لسبق علمه فيهم و منعهم اطاقه القبول منه، فوافقوا ما سبق لهم فی علمه، و لم يقدرُوا أن یأتوا حالاً

ص: ۶۷

۱-۱. «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۱۶۰.

۲-۲. «من لا يحضره الفقيه» ج ۱، ص ۳۰۳.

۳-۳. «مرزبان وحی و خرد» ص ۶۷۰.

تنجیهم من عذابه، لأنَّ علمه أولى بحقیقه التصدیق و هو معنی شاء ما شاء و هو سرّه»(۱).

ولی شیخ صدوق چون دیده است که از این حدیث جبر استشمام می گردد، آن را تغییر داده و این گونه نقل نموده است:

« علی بن محمد رفعه عن شعيب العرقوفی، عن ابی بصیر قال: كنت بین یدی أبی عبد الله علیه السلام جالسا و قد سأله سائل فقال: جعلتُ فداک یا ابن رسول الله من أين لحق الشقاء أهل المعصیه حتی حکم لهم فی علمه بالعذاب علی عملهم؟

فقال ابو عبد الله علیه السلام: أیها السائل علم الله عزّ و جلّ ألاّ یقوم أحدٌ من خلقه بحقّه، فلمّا علم بذلك وهب لأهل محبّته القوه علی معرفته و وضع عنهم ثقل العمل بحقیه ما هم أهلّه و وهب لأهل المعصیه القوه علی معصیتهم لسبق علمه فیهم، و لم یمنعهم اطاقه القبول منه. لأنّ علمه أولى بحقیقه التصدیق، فوافقوا ما سبق لهم فی علمه، و ان قدروا أن یأتوا خلاصاً تنجیهم عن معصیته، و هو معنی شاء ما شاء و هو سرّه»(۲).

در این نقل، شیخ صدوق رضوان الله علیه کلمه «حکم الله عز و جل لا یقوم له احد من خلقه» را تبدیل به «علم الله عزّ و جلّ ألاّ یقوم احدٌ من خلقه» نموده و کلمه «فلمّا حکم بذلك» را تبدیل به «فلمّا علم بذلك» نموده است. و جمله «و منعهم اطاقه القبول منه فوافقوا» را تبدیل به «و لم یمنعهم اطاقه القبول منه لأنّ علمه أولى بحقیقه التصدیق، فوافقوا» کرده و نیز جمله «و لم یقدروا» را «و ان قدروا» نموده است.

علامه مجلسی پس از نقل حدیث فوق از «توحید» صدوق فرموده است: « هذا الخبر مأخوذ من الکافی، و فیهِ تغییرات عجیبه تورث سوء الظن بالصدوق، و إنّه إنّما فعل ذلك لیوافق مذهب أهل العدل»(۳)؛ این حدیث که صدوق آن را نقل کرده، از کتاب کافی گرفته شده است و تغییرات شگفتی در آن رخ داده که موجب سوء ظن به شیخ صدوق می گردد، و شیخ صدوق این تغییرات را در حدیث ایجاد کرده تا

ص: ۶۸

۱-۱. «اصول کافی» ج ۱، ص ۱۵۳.

۲-۲. «التوحید» ص ۳۵۴.

۳-۳. «بحار الانوار» ج ۵، ص ۱۵۶.

حدیث به نظر او مطابق با مذهب اهل عدل شود [و دیگر ظهوری در مذهب جبر نداشته باشد].

گرچه به فرموده آیه الله خویی هیچ شاهی وجود ندارد که مرحوم صدوق در این حدیث دخل و تصرف نموده باشد و چه بسا این تغییرات حدیث از علی بن احمد بن موسی دقاق باشد (۱)؛ ولی اگر تنها همین یک حدیث بود، کلام ایشان احتمال صحت داشت، در حالی که وجود چندین نمونه برای آن این احتمالات را نفی می کند.

نمونه دیگر آنکه مرحوم کلینی نقل کرده است: «عن صفوان بن یحیی عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: انّ الله خلق السعادة و الشقاوه قبل أن یخلق خلقه. فمن خلقه الله سعیدا لم یبغضه أبدا، و إن عمل شرا أبغض عمله و لم یبغضه. و إن كان شقیئا لم یحبّه أبدا، و ان عمل صالحا أحبّ عمله و أبغضه...» (۲).

ولی شیخ صدوق این حدیث را چنین نقل کرده است: «عن صفوان بن یحیی عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: انّ الله عزّ و جلّ خلق السعادة و الشقاوه قبل أن یخلق خلقه، فمن علمه الله سعیدا لم یبغضه أبدا، و إن عمل شرا أبغض عمله و لم یبغضه، و ان كان علمه شقیئا لم یحبّه أبدا...» (۳).

بسیار روشن است که طوری عبارتهای حدیث تغییر داده شده است که دیگر دلالتی بر جبر گرایی نداشته باشد. و گویا که مرحوم صدوق از این جهت تحت تأثیر استاد خود «ابن ولید» بوده که این حدیث را نقل کرده است. شاید بتوان ادعا نمود که مکتب قم چنین بوده و این گونه دخل و تصرف در روایات داشته اند و لذا مرحوم برقی نیز حدیث را این گونه نقل کرده (۴) و مرحوم صدوق نیز از وی گرفته باشد.

باز نمونه دیگر آنکه کلینی رضوان الله تعالی علیه نقل کرده است: «عن معلى بن عثمان عن علی بن خنطله عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: یسلک بالسعید... انّ

ص: ۶۹

۱-۱. «معجم الرجال الحدیث» ج ۱۶، ص ۳۲۴.

۲-۲. «اصول کافی» ج ۱، ص ۱۵۲.

۳-۳. «التوحید» صدوق، ص ۳۵۷.

۴-۴. «المحاسن» ج ۱، ص ۲۷۹، ح ۴۰۵.

من كتبه الله سعيدا - و ان لم يبق من الدنيا إلا فواق ناقه - ختم له بالسعاده»(۱).

ولی مرحوم صدوق حدیث فوق را این گونه نقل کرده است: «عن معلى أبى عثمان عن على بن حنظله عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: يسلكك بالسعيد... إن من علمه الله تعالى سعيدا - و إن لم يبق من الدنيا إلا فواق ناقه - ختم له بالسعاده»(۲).

و نقل مرحوم صدوق مطابق با نقل برقی در محاسن است(۳). (گرچه هر کدام از مرحوم کلینی و صدوق این حدیث را تقطیع نموده و بیش از نیمی از آن را که در محاسن نقل شده است، ذکر نکرده اند).

و نمونه دیگر آنکه مرحوم کلینی روایت کرده است: «عن أبى عبد الله عليه السلام قال: إن الله تبارك و تعالى خلق اسما بالحروف غير متصوت و باللفظ غير منطوق و بالشخص غير مجسد و بالتشبيه غير موصوف...»(۴).

ولی مرحوم صدوق با آنکه تصریح نموده که این حدیث را از مرحوم کلینی گرفته و با همان سند و به واسطه مرحوم کلینی نقل کرده، آن را این گونه آورده است: «عن أبى عبد الله عليه السلام قال: ان الله تبارك و تعالى خلق اسما بالحروف، و هو عزّ و جلّ بالحروف غير منعوت و باللفظ غير منطوق و بالشخص غير مجسد و بالتشبيه غير موصوف...»(۵).

مرحوم صدوق تصوّر نموده که هر اسمی باید از حروف تشکیل یافته باشد. بنابراین، ذات مقدس خداوند است که به حروف و به لفظ نمی آید؛ ولی اسمای حسنای الهی همه لفظ اند و از حروف ترکیب یافته اند. و تمام جملات حدیث را صفات برای ذات مقدس قرار داده است که مجسّد نیست و شبیه ندارد. اما طبق نقل مرحوم کلینی خدای متعال اسمی دارد که از حروف تشکیل نشده و به لفظ نمی آید؛

ص: ۷۰

۱-۱. «اصول کافی» ج ۱، ص ۱۵۴.

۲-۲. «التوحيد» صدوق، ص ۳۵۷.

۳-۳. «المحاسن» ج ۱، ص ۲۸۰.

۴-۴. «اصول کافی» ج ۱، ص ۱۱۲.

۵-۵. «التوحيد» صدوق، ص ۱۹۰.

یعنی اسم مستأثر الهی، و این اسم است که مجسّد نبوده و شبیه ندارد. گرچه شاید ابتدا تصور شود که حق با مرحوم صدوق است، ولی اگر توجه شود که اسمی که از حروف و الفاظ است، درباره آن کلمه «خلق اسما» به کار نمی رود و بنابراین، جمله اول حدیث خود شاهد بر درستی نقل مرحوم کلینی است.

آنچه که ذکر شد نشان دهنده کیفیت نقل حدیث و روش برخورد علمای قم با احادیث است. گرچه نقل به معنا کردن و تغییر برخی از کلمات احادیث به اجماع شیعه و طبق صریح روایات جایز است (۱). اما گذشته از آنکه نقل به معنا کردن کار خوبی نیست و تحفظ نمودن بر عین الفاظ روایات بهتر است، ولی نمونه های ذکر شده از حدّ نقل به معنا کردن فراتر رفته و در واقع، دخل و تصرف نمودن غیر مجاز در روایات است. اعتقاد به جبر عقیده باطلی بوده و ربطی به مذهب اهل بیت علیهم السلام ندارد، اما این به معنای آن نیست که اگر ما از حدیثی جبر را فهمیدیم حدیث را تغییر داده و به اصطلاح اصلاح نماییم. بلکه این گونه احادیث اگر سند معتبری ندارند باید کنار گذاشته شوند و اگر سند آنها قابل اعتماد است، باید معنا و مقصود از این روایات را به خود اهل بیت علیهم السلام واگذار کرد و به اصطلاح در برابر آنها توقف نمود؛ یعنی اصل اعتقاد به بطلان جبر صحیح است، ولی در برابر این روایات نیز باید سکوت نمود.

البته قضاوت درباره معنای این روایات و این که دلالت بر جبر دارند یا خیر، فعلاً از محل بحث ما خارج است، و مقصود ما تنها آن بود که کیفیت نقل حدیث را در مکتب قم بیان کنیم تا میزان اعتماد به آنها روشن گردد.

به هر حال، مرحوم صدوق چون معتقد است که هر حدیثی موافق قرآن نباشد، باطل است و اگر در کتاب های شیعه یافت شود، آن حدیث دارای تدلیس بوده و تغییری در آن پدید آمده است (۲)، به همین جهت به اصلاح و تغییر روایات دست

ص: ۷۱

---

۱- ۱. «اصول کافی» ج ۱، ص ۵۱.

۲- ۲. «اعتقادات» صدوق، ص ۶۷.

زده است. البته، بهتر بود همان گونه که خود ایشان در جای دیگر فرموده (۱) روایاتی که مشتمل بر چیزی است که در قرآن نیامده است، نباید ردّ شوند، بلکه باید آنها را از تشابهات دانست و با تحفظ بر کلمات ائمه اطهار علیهم السلام معنای آنها را مطابق با عقیده صحیح قرآنی و عقلی تبیین نمود و یا توجیه صحیح و تأویل درست بر آنها بیان کرد.

و عجیب آن است که آیه الله خویی فرموده که این ها مشکلی را ایجاد نمی کند؛ زیرا این ها تقطیع در حدیث است که متداول بین ارباب حدیث است و ضرری ندارد (۲). در حالی که آنچه ذکر شد تقطیع حدیث نیست، بلکه تغییر کلمات روایات است و این نقل به معنا کردن نیز نمی باشد، بلکه از اقسام مدرج و مصحّف است که قطعاً به اعتبار حدیث لطمه وارد می کند.

ص: ۷۲

---

۱- ۱. همان، ص ۶۸.

۲- ۲. «معجم رجال الحدیث» ج ۱۶، ص ۳۲۵.

## بخش دوم بررسی اصول اعتقادی

### مقدمه

بخش دوم بررسی اصول اعتقادی

از منظر «مکتب کلامی قم»

ص: ۷۳





پس از شروع شدن روش فکری علمای قم و بیان نحوه نگاه آنان به معارف دینی اکنون لازم است که برخی از مهم ترین اصول اعتقادی را از منظر علمای قم و محدثان برجسته این حوزه حدیثی بررسی کرده و ویژگیها و برجستگیهای آنها را بیان کنیم.

این مسایل در چند فصل عنوان می گردند.

## فصل اول: توحید در الوهیت یا توحید عبادی

### اشاره

غالباً کتاب های کلامی شیعه به سه مسأله توحید ذاتی و صفاتی و افعالی پرداخته و کمتر از مسأله توحید در عبادت بحث کرده اند که یا به جهت وضوح مسأله است و یا به جهت آنکه اگر توحید ذاتی به درستی شناخته شود، توحید عبادی را نیز به دنبال خواهد داشت؛ زیرا هر کس خداوند را بشناسد، خواهد فهمید که عبادت حق انحصاری اوست و غیر خدا لایق پرستش نیست؛ اما با توجه به آنکه امروزه بیشترین هجوم علیه مذهب شیعه توسط وهابیت و در خصوص همین مسأله انجام شده است، ما ابتدا به مسأله توحید در الوهیت می پردازیم.

مهم ترین مسأله ای که موجب شده وهابیان در برابر سایر مسلمانان اعم از شیعه یا اهل سنت موضع گیری کنند، بحث از «توحید عبادی» است. و به گفته برخی از نویسندگان این مسأله کلید اصلی تمام اختلافات مسلمانان است. (۱) دستاویز وهابیان

ص: ۷۵

---

۱- ۱. «التوحید و الشرك فی القرآن الکریم» ص ۳۵؛ «السلفیه بین اهل السنه و الامامیه» ص ۵۶۰.

برای مباح دانستن خون شیعیان و نسبت کفر و شرک به دیگران دادن، تفسیری است که آنان از توحید عبادی دارند.

محمد بن عبدالوهاب حرکت خود را با این سخن شروع کرد که اسباب و مظاهر شرک همه بلاد اسلامی را فرا گرفته است. او تفسیر جدیدی از «توحید در الوهیت» ارائه می کرد و معتقد بود که هر کس تحلیل و تفسیر او را از توحید نپذیرد، او کافر یا مشرک است و اکنون پیروان او نیز همین گونه عمل می کنند. با توجه به آنچه گذشت روشن است که این بحث از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

ما ابتدا به بیان اهمیت بحث از «توحید عبادی» و سپس به بیان آن از نظر لغت و اصطلاح می پردازیم و پس از بیان جایگاه «توحید عبادی» در اعتقادات، دلیل آن و سپس شرک مقابل آن و آن گاه تنافی نداشتن توسل به اسباب با مسأله توحید عبادی را بیان می کنیم.

### اهمیت ویژه بحث از توحید عبادی

اولاً، ممکن است میان مسلمانان اختلافاتی در توحید صفاتی یا توحید افعالی یافت شود، اما هرگز هیچ مسلمانی در این تردید ندارد که عبادت منحصرآ باید برای خداوند انجام شود و شرک در عبادت با موحد بودن هرگز قابل جمع نیست. گویا توحید عبادی از بدیهی ترین اصول نزد همه مسلمانان است. البته، اختلافاتی در تعیین مصادیق آن وجود دارد که در آینده مورد بحث قرار می گیرند.

ثانیاً، تنها هدف از خلقت جن و انس عبادت است.<sup>(۱)</sup> و این عبادت هر چند ممکن است به معرفت تفسیر شود، ولی مقصود از معرفت، معرفت به توحید ذاتی و صفاتی نیست، بلکه مراد معرفت به «توحید عبادی» است؛<sup>(۲)</sup> زیرا توحید عبادی

ص: ۷۶

۱- ۱. سوره ذاریات: ۵۱، آیه ۵۶.

۲- ۲. «تفسیر صافی» ج ۲، ص ۶۱۱، از امام زین العابدین علیه السلام نقل کرده است که فرمود: «ایها الناس ان الله جل ذكره ما خلق العباد الا ليعرفوه، فاذا عرفوه عبده، و اذا عبده استغنوا بعبادته عن عباده من سواه...». در این حدیث، معرفت مقدمه عبادت و توحید در عبادت قرار گرفته است. مرحوم طبرسی نیز در «مجمع البیان» ج ۱۰، ص ۱۶۱، گوید: «و المراد ان الغرض فی خلقهم تعريضهم للثواب، و ذلك لا يحصل الا بآداء العبادات، فصار كأنه سبحانه خلقهم للعباده». ضمناً باید بین غایت بالذات و غایت بالعرض تفاوت گذارده شود؛ همچنان که غایت راجع به فاعل با غایت راجع بر فعل تفاوت دارد، و فیلسوفانی چون آقا حسین خوانساری طرفدار اثبات غایت حتی غایت راجع به فاعل هستند. (ر. ک: «الحاشیه علی مشروح الاشارات» ج ۲، ص ۳۶۳، تعلیقه بر فصل اول از نمط ششم اشارات) و افرادی مثل امام خمینی - قدس سره - منکر وجود غرض در افعال خدای متعال حتی غرض راجع به فعل می باشند. (ر. ک: «طلب و اراده» ص ۴۳): «... فما هو المعروف بينهم انه تعالى يفعل للنفع العائد الى العباد مشترك في الفساد و الا متناع مع فعله للنفع العائد اليه تعالى».

یک جنبه اعتقادی دارد که همان اعتقاد به آنکه پرستش منحصر به خدای متعال است و هیچ شریکی از این جهت ندارد. و یک جنبه عملی نیز دارد که باید در عمل عبادتها را برای خداوند انجام داد. و این معرفت، همان جنبه اعتقادی توحید عبادی را بیان می کند.

ثالثاً، برای اهمیت بحث از توحید عبادی همین بس که هدف اصلی از ارسال انبیا علیهم السلام (۱) و انزال کتب، دعوت به توحید در پرستش بوده و آیات فراوانی در قرآن کریم این نکته را بیان فرموده است. (۲) سه سوره مبارکه «اعراف»، «هود»، «شعراء» به خصوص به این مهم مفصل تر از دیگر سوره های قرآن اختصاص یافته اند. (۳)

ص: ۷۷

۱- ۱. آیه الله جوادی آملی فرموده: «لا اله الا الله سخن همه انبیاست»، «تفسیر موضوعی» ج ۶، ص ۴۰۷.  
۲- ۲. سوره فصلت: ۴۱، آیه ۱۴: «اذ جاءتهم الرسل من بین ایدیهم و من خلفهم الاّ تعبدوا الاّ الله». سوره نحل: ۱۶، آیه ۳۶: «و لقد بعثنا فی کل امه رسولاً ان اعبدوا الله». سوره انبیاء: ۲۱، آیه ۲۵: «و ما ارسلنا من قبلك من رسول الاّ نوحی الیه انه لا اله الا انا فاعبدون». سوره اعراف: ۷، آیه ۵۹: «و لقد ارسلنا نوحا الی قومه فقال یا قوم اعبدوا الله». همان، آیه ۷۳: «و الی ثمود اخاهم صالحا قال یا قوم اعبدوا الله». همان، آیه ۶۵: «و الی عاد اخاهم هودا قال یا قوم اعبدوا الله». سوره هود: ۱۱، آیه ۸۴: «و الی مدین اخاهم شعیبا قال یا قوم اعبدوا الله». سوره عنکبوت: ۲۹، آیه ۱۶: «و ابراهیم اذ قال لقومه اعبدوا الله». سوره بقره: ۲، آیه ۸۳: «و اذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الاّ الله». همان، آیه ۱۳۳: «ام کنتم شهداء اذ حضر یعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدی قالوا نعبد الهک و اله ابائک ابراهیم و اسماعیل و اسحاق الها واحدا». سوره مائده: ۵، آیه ۷۲: «و قال المسیح یا بنی اسرائیل اعبدوا الله ربی و ربکم».

۳- ۳. علامه طباطبایی در «بیان» سوره اعراف می فرماید: «این سوره این را بیان می کند که عهد خداوند که از انسان گرفته شده است، عبارت است از: پرستش خدای متعال و پرهیز از هر گونه شرک و سپس سرانجام کسانی را بیان می کند که به این عهد پایبند نماندند، «المیزان» ج ۸، ص ۳. و در «بیان» سوره هود نیز فرموده: «غرض از این سوره، دعوت به توحید در عبادت است و نهی کردن از پرستش غیر خدای متعال و منحصر کردن عبادت به خدای متعال»، «المیزان» ج ۱۰، ص ۱۴۴.

همان گونه که بیان شد، هدف اصلی انبیا علیهم السلام راهنمایی مردم به توحید در عبادت بوده است؛ ولی شیخ محمد عبده گفته است: «مهم ترین هدف از بعثت پیامبر اکرم اثبات توحید ذاتی و توحید افعالی بوده است»<sup>(۱)</sup> و در جای دیگر گفته است: «بزرگ ترین گمراهی و ضلالتی که در زمان جاهلیت وجود داشت، مسأله شرک بوده است، و آنان خداوند را به شکل اشیای مادی می پنداشتند، و پیامبران آمده اند تا بشر را به توحید برسانند و به آنان بفهمانند که خداوند شبیه و نظیر ندارد»<sup>(۲)</sup>.

این کلام شیخ محمد عبده از دقت کافی برخوردار نیست؛ زیرا همان گونه که از آیات شریفه قرآن روشن شد، مهم ترین هدف انبیا علیهم السلام دعوت به توحید در عبادت بوده است. و مشرکان در زمان جاهلیت و پیش از آن با مشکل شرک عبادی مواجه بودند، نه با شرک ذاتی و گرچه آنان از جهت توحید در ربوبیت و توحید در صفات و افعال نیز مشکل داشتند، ولی مهم ترین مشکل آنان مشکل در عبادت بوده است؛ همچنان که کافر بودن ابلیس به جهت آن است که او در توحید عبادی مشکل داشت، نه در توحید ذاتی یا توحید در ربوبیت.

باز وقتی اهمیت زیاد مسأله «توحید عبادی» روشن می شود که می بینیم قرآن کریم انبیا علیهم السلام را با صفت «عبد بودن» می ستاید،<sup>(۳)</sup> و ائمه علیهم السلام<sup>(۴)</sup> و حتی اصحاب آنان نیز با این صفت ستوده شده اند.<sup>(۵)</sup> در دعاهای نقل شده از اهل

ص: ۷۸

---

۱- ۱. «دلائل التوحید» ص ۴۹.

۲- ۲. «لا اله الا الله عقیده و شریعه و منهاج حیا» ص ۱۷.

۳- ۳. سوره اسراء: ۱۷، آیه ۱: «سبحان الذی اسرى بعبدہ لیلاً» و سوره ص: ۳۸، آیه ۴۱: «و اذکر عبدنا ایوب».

۴- ۴. جمله «عبد اهل زمانه» در مورد همه ائمه علیهم السلام به کار رفته است. ر. ک: «بحار الانوار» ج ۴۱، ص ۱۱ و ۱۴۸؛ ج ۴۶، ص ۴۰.

۵- ۵. مثلاً «العباده اشغلت زراره عن الکلام»، «سفینه البحار» ج ۳، ص ۲۹۲؛ «و کان محمد بن مسلم مشهوراً فی العباده و کان من العباده فی زمانه»، «بحار الانوار» ج ۴۷، ص ۳۹۰.

بیت علیهم السلام نیز بیشترین تأکید آنها بر مسأله «توحید عبادی» است. (۱) و بلکه تقسیم مردم به «موحد» و «مشرک» نیز بر اساس توحید عبادی است، مثلاً دین مسیحیت یا هندو و جین با آنکه اعتقاد به توحید ذاتی دارند، ولی بر اثر پرستش غیر خدای متعال، شرک آلود معرفی می شوند؛ علاوه بر آنکه امروز در دنیا کمتر دینی یافت می شود که در توحید ذاتی اشکال داشته و یا منکر خداوند باشد یا برای او نظیر و شبیه قائل باشد، ولی ادیانی که شرک در عبادت دارند، اکثریت ادیان را تشکیل داده و بیشترین پیروان را دارند و لذا بحث از توحید عبادی بسیار ضروری است.

رابعاً، اولین واجب در دین مقدس اسلام اقرار و اعتراف به کلمه طیبه «لا اله الا الله» است که به معنی اقرار به توحید در عبادت است و ملاک در مسلمان بودن اشخاص می باشد. در آینده معنی این کلمه بیان خواهد شد.

خامساً، مسأله توحید عبادی علاوه بر جنبه اعتقادی، آثار تربیتی فراوانی دارد و از این جهت، نسبت به سایر اقسام توحید برتری و امتیاز دارد. از این رو، ابن سینا وقتی مسأله احتیاج مردم را به دین و قانون الهی و رسالت بیان می کند، از راه ضرورت تکرار توجه انسان به خداوند و عبادتهای پنج گانه وارد می شود که این عبادتها موجب می شوند تا مردم به عدالت و حفظ قانون پایبند باشند. (۲)

و این چیزی غیر از توحید عبادی نیست.

سادساً، متأسفانه در کتابهای اعتقادی شیعه کمتر به این مسأله پرداخته شده است؛ در حالی که تنها متمسک و هابیان برای کشتن شیعیان برگشت به همین مسأله دارد و لذا ضرورت دارد که به صورت گسترده به این مسأله پرداخته شود.

البتة مرحوم شیخ صدوق در مقام معرفی شیعیان آنان را با صفت عبادت و بندگی خدای متعال شناسانده است و این از ویژگیهای مکتب قم است که شیعه را

ص: ۷۹

---

۱- ۱. مثلاً این گونه دعا فراوان نقل شده است که: «اللهم لك صلّیت و لك ركعت و سجدت لك و حدك لا شريك لك، لأنّ الصلاة و الركوع و السجود لا يكون الا لك، لأنك انت الله لا اله الا انت...»؛ «اقبال الاعمال» ص ۳۳۴.

۲- ۲. «الاشارات و التنبیها» با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۳، ص ۳۷۱، فصل چهارم از نمط ۹.

در عبادت و پرستش جستجو کرد، و نشان آنان را به رکوع و سجود داده اند.

مرحوم صدوق نقل کرده که: «پس از جنگ جمل امیرالمؤمنین علیه السلام به بصره تشریف آورد. احنف بن قیس آن حضرت را به میهمانی دعوت نمود. امام علیه السلام از او خواست که اصحاب مرا نیز به آن طعام دعوت کن! احنف گوید: وقتی من آنان را به سفره خواندم، دیدم افرادی ضعیف و غبارآلود گرد آمدند. با تعجب سوال کردم: یا امیرالمؤمنین چرا اینان چنین هستند! آیا از فرط گرسنگی است یا از ترس جنگ!»

امام علیه السلام پاسخ داد: ای احنف! خداوند کسانی را دوست دارد که بیاد قیامت اند و وقتی عرض بر خداوند را تصور می کنند، در تاریکی شبها با دل شکسته و خسته به عبادت برمی خیزند. ای کاش شبهای آنان را می دیدی که در محراب عبادت تسبیح گوی هستند و اشک آنان جاری است.

نیمه های شب به قرائت قرآن مشغول اند و گویا عذاب جهنم را لمس می کنند. روزها با مهربانی با مردم زندگی کرده و زبان خود را از حرف باطل بسته، چشم خود را از گناهان فرو می بندند. کاش ای احنف! بهشت آنان را می دیدی که در درجات بهشت نیز به سجده مشغول اند؛ به طوری که خدای متعال به آنان گوید: سر بردارید که اینجا از شما عبادت نمی خواهم» (۱).

این گونه روایات فراوان نقل شده که شیعیان را به صفت کثرت عبادت معرفی کرده اند، حتی در برخی روایات از کسی که آثار عبادت در چهره ندارد، نکوهش شده است: عن امیرالمؤمنین علیه السلام: «إني لا أكره الرجل أن تری جبهته جلهاء ليس فيها شيء من اثر السجود» (۲).

و به همین جهت است که حضرت امام صادق علیه السلام مردم را به عبادت و رکوع و سجود ستوده و معرفی کرده است (۳).

ص: ۸۰

۱- ۱. «صفات الشیعه» شیخ صدوق، ص؟

۲- ۲. «سفینه البحار» ج ۲، ص؟، ماده «عبد».

۳- ۳.

در اینجا به نمونه های کوتاهی از عبادتهای ائمه معصومین علیهم السلام و برخی از اصحاب و شیعیان آنان اشاره می کنیم:

الف. انس بن مالک گوید: آیه شریفه «أَمَّنْ هُوَ قَانَتْ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ» (۱) در مورد علی علیه السلام نازل شده است. خدا را گواه می گیرم که وقت مغرب نزد آن حضرت به مسجد آمدم، دیدم نماز مغرب را با مردم خواند و پس از آن مشغول به تعقیب شد تا هنگام نماز عشا گردید و پس از اتمام نماز عشا به منزل رفت و دیدم که تمام طول شب را نماز و قرائت قرآن داشت تا صبح، هنگام طلوع فجر به مسجد رفت و پس از نماز صبح تا طلوع آفتاب تعقیب خواند و پس از آن مشغول به کار مردم تا ظهر شد. پس از تجدید وضو نماز ظهر را خواند و مشغول به تعقیب شد تا هنگام نماز عصر و پس از آن باز به ارشاد و راهنمایی مردم پرداخت تا مغرب. در این هنگام، فهمیدم که این آیه درباره او نازل شده است. (۲)

ب. ابن ابی الحدید گوید: «امیرالمؤمنین علیه السلام عابدترین مردم بود و بیش از همه نماز و روزه داشت و مردم از او نماز شب و اوراد و اذکار و برخاستن برای نافله را فرا گرفتند». (۳)

از این کلام معلوم می شود که نماز شب و نیز اذکار و اوراد و ختوحات میراث امیرالمؤمنین علیه السلام بوده و عارفان و سالکان الی الله برنامه های عبادی خود را از آن حضرت فرا گرفته اند. روایات متعددی نیز نقل شده که آن حضرت در هر شبانه روز هزار رکعت نماز می خوانده است.

گرچه برخی افراد کوتاه بین - که همه چیز را با عینک مادی و با مقیاسهای ظلمانی عالم ناسوت اندازه گیری می کنند و خبری از مجردات و عالم ملکوت و

ص: ۸۱

---

۱- ۱. سوره زمر: ۳۹، آیه ۹.

۲- ۲.

۳- ۳. «اما العباده فكان اعبد الناس و اكثرهم صلاه و صوما، و منه تعلم الناس صلاه الليل و ملازمه الاوراد و قيام النافله و ما ظنك برجل يبلغ من محافظته على ورده ان يبسط له نطع بين الصفين ليله الهيرير فيصلى عليه و السهام تقع بين يديه فلا يرتاع لذلك و لا يقوم حتى يفرغ من وظيفته، و ما ظنك برجل كانت جبهته كثفنه البعير لطول سجوده و...».

جبروت ندارند و نمی دانند که زمان از ویژگیهای عالم ماده است. به خیال خام و سست خود محاسبه کرده و می گویند: اگر هر رکعت نماز یک دقیقه طول بکشد، امکان ندارد در یک شب هزار رکعت نماز خوانده شود. پاسخ اینان آن است که «ای مگس عرصه سیمرخ نه جولانگه توست».

انسان زمینی و فرو رفته در مادیات، نباید عالم بالا را قیاس به خود گیرد و همین را بداند که بسیار خبرهاست که او از آنها بی اطلاع است.

بنابراین، اگر در قدیم شبهاتی چون مسأله ثنویت و شبهه ابن کمونه برای فیلسوفان و متکلمان به صورت جدی مطرح بوده است، الآن ضرورت‌های جدیدی پیش آمده است که یکی از آنها بررسی مسأله توحید عبادی است.

ص: ۸۲



إله به معنی شایسته پرستش است. جوهری گوید: «إله به معنی عبادت و پرستیدن است» (۱). فیروز آبادی نیز ضمن بیان همان معنی می گوید: «إله به معنی مألوه است - یعنی مصدر به معنی اسم مفعول - و هر معبودی نزد عبادت کننده او إله نامیده می شود» (۲). راغب نیز إله را به معنی معبود گرفته است (۳). در سایر کتابهای لغت نیز غالباً معنی عبادت و پرستش را ذکر کرده اند (۴).

از آنچه گذشت معلوم شد که در لغت «إله» به معنی معبود است. کلمه «وحد» به معنی اعتقاد به یگانگی چیزی است (۵)، و آیه شریفه «اجعل الالهة إلهها واحدا» (۶) اشاره به

ص: ۸۳

۱- ۱. «صباح اللغة» ج ۶، ص ۲۲۲۳: «إله إلهه: عبد عباده».

۲- ۲. «القاموس المحيط» ج ۲، ص ۱۶۳۱: «إله ألوهیه عبد عباده و إله كفعال بمعنی مألوه، و كل ما اتخذ معبودا إله عند متخذة». تفاوت کلام جوهری و فیروزآبادی در این است که جوهری مصدر آن را «الإلهه» گرفته است، ولی فیروزآبادی «الوهیه» و گرچه فیروزآبادی در معنی کلمات عرب دقیق تر از جوهری است، ولی در مباحث ادبی و خصوصا مباحث صرفی، جوهری از دقت بیشتری برخوردار است. راغب و طریحی و ابن فارس نیز إلهه ذکر کرده اند نه ألوهیه. بنابراین، مصدر این کلمه باید «الاهه» باشد و این نکته در آینده مورد استفاده قرار می گیرد.

۳- ۳. «معجم مفردات الفاظ القرآن الکریم» ص ۱۷: «إله جعلوه اسما لكل معبود لهم، و سمو الشمس إلهه لا تخاذهم اياها معبودا... فالإله علی هذا: المعبود».

۴- ۴. «مجمّل اللغة» ص ۵۷: «إله الالهه كعبد عباده، و المتأله: المتعبّد و بذلك سمى الإله، لأنه معبود، و كان ابن عباس يقرأ: «و يذرك و إلهتك»؛ (سوره اعراف: ۷، آیه ۲۷) أى عبادتك». «المصباح المنير» ص ۳۷: «أله يأله: بمعنی عبد عباده، و تأله تعبّد و إلهه المعبود». «مجمع البحرين» ج ۶، ص ۳۳۹: «إلهه: المعبود، و أله بالفتح إلهه: عبد عباده».

۵- ۵.

۶- ۶. سوره ص: ۳۸، آیه ۵.

آن است. پس «توحید در الوهیت» به معنی «یگانه قرار دادن معبود» است. کتابهای شیعه از این جمله به «توحید عبادی» یاد کرده اند. ولی از زمان ابن تیمیه اصطلاح «توحید الالوهیه» در مقابل «توحید الربوبیه» شایع گردید، و مقصود این تیمیه از توحید الالوهیه توحید در عبادت است؛ یعنی باید عبادت منحصر برای خدای متعال بدون هیچ شریکی باشد.

### توحید الالوهیه یا توحید إلهیه

معمولاً تمامی کتابهای وهابیان توحید عبادی را با «توحید الالوهیه» بیان می کنند و این از چند جهت قابل خدشه است:

الف. مصدر کلمه «إله» اله می باشد. همان گونه که قبلاً از جوهری و راغب و طریحی نقل شد و در نسبت به آن باید گفته شود: «توحید الالهیة» نه «توحید الالوهیه». آقای عبدالرحمن حسن جبّنه میدانی نیز گفته است: «مصدر صناعی از کلمه «إله» به معنی معبود، الهیه می شود، نه الوهیه».<sup>(۱)</sup>

ب. الوهیت در لغت به معنی عبادت آمده است، و عبادت از صفات انسان است، نه از صفات خدای متعال. و توحید الوهیت یعنی فقط یک عبادت. و این خلاف مقصود وهابیان از این کلمه است.<sup>(۲)</sup>

ج. آیه الله سبحانی فرموده است: «وهابیان الوهیت را از إله به معنی معبود گرفته اند، و این خطاست؛ زیرا الله و إله به یک معنی بوده با این تفاوت که إله کلی است. و الله یک مصداق آن است».<sup>(۳)</sup>

با توجه به معنای لغوی که قبلاً ذکر شد معلوم گردید که از نظر لغت إله به معنی معبود صحیح است و اشکال آیه الله سبحانی وارد نیست. بله، این صحیح است که گفته شود: الله مصداق بوده و إله کلی است. بنابراین، باید گفته شود: «توحید الله

ص: ۸۴

---

۱-۱. «توحید الربوبیه و توحید الالهیة و مذاهب الناس بالنسبة الیهما» ص ۱۰.

۲-۲. همان، ص ۴۹.

۳-۳. «بحوث فی الملل و النحل» ج ۴، ص ۶۷؛ «السلفیه بین اهل السنه و...» ص ۵۶۱.

تعالی بالالوهیه؛ زیرا توحید الالوهیه شامل کسی که بت پرست است و تنها یک بت را می پرستد و عبادت را اختصاص به او می دهد نیز می شود.

د. با توجه به آنکه إله به معنی معبود است اعم از آنکه به حق یا ناحق باشد، پس معلوم است که هرگز دین توحید الوهیت را نمی گوید، مگر آنکه مراد معبود به حق باشد و در این صورت باید گفت: توحید و اختصاص دادن الله تبارک و تعالی به عبادت، یعنی «ایاک نعبد» (۱) که به معنی «نخضک بالعباده» (۲)؛ عبادت را به تو اختصاص می دهیم» است.

### عبادت از نظر لغت و اصطلاح

پس از آنکه معلوم شد مقصود از توحید الوهیه، توحید در عبادت است، شایسته است واژه عبادت را از نظر لغت و اصطلاح بیان کنیم. این بحث برای مباحث و مسایل آینده مفید است و روشن می کند که چه چیزی مصداق عبادت است.

رازی می گوید: «اصل عبودیت به معنی خضوع و ذلت است» (۳) و راغب همین را با اندکی اصلاح پذیرفته و می گوید: «عبودیت یعنی اظهار ذلت، و عبادت رساتر از آن است؛ زیرا دلالت بر نهایت خضوع می کند، و تنها کسی مستحق عبادت است که نهایت بخشش وجود به دست او باشد» (۴) طریحی نیز به همان معنی راغب توجه داشته است. (۵) فیروزآبادی نیز عبادت را مطلق اطاعت دانسته است؛ (۶) ولی زبیدی در شرح آن گوید: «اطاعت همراه با خضوع را عبادت گویند» (۷).

ص: ۸۵

- 
- ۱- ۱. سوره فاتحه: ۱، آیه ۵.
  - ۲- ۲. «الکشاف» ج ۱، ص؟
  - ۳- ۳. «مختار الصحاح» ص ۴۰۸: «اصل العبودیه الخضوع و الذل».
  - ۴- ۴. «معجم مفردات الفاظ القرآن الکریم» ص ۳۳۰: «العبودیه اظهار التذلل و العباده ابلغ منها لا نها غایه التذلل، و لا یستحقها الا من له غایه الافضال و هو الله تعالی».
  - ۵- ۵. «مجمع البحرین» ج ۳، ص ۹۲: «العباده هی غایه الخضوع و التذلل، و كذلك لا تحسن الا الله تعالی الذی هو مولی اعظم النعم، فهو حقیق بغایه الشکر».
  - ۶- ۶. «القاموس المحیط» ج ۱، ص ۴۳۱.
  - ۷- ۷. «تاج العروس» ج ۸، ص ۳۳۱: «اصل العبودیه: الذلّ و الخضوع و... و قوله تعالی: «ایاک نعبد» ای نطیع الطاعه التي یخضع معها، و قال ان الاثیر: و معنی العباده فی اللغه: الطاعه مع الخضوع؛ ابن منظور نیز همین معنی را ذکر کرده است، ر. ک: «لسان العرب» ج ۳، ص ۲۷۲.

ضمناً روشن است که عبادت و اطاعت مترادف نیستند و اطاعت اعم از عبادت است؛ مثلاً هر عبد یا خادم و یا مرئوسی از رئیس خود اطاعت می‌کند، ولی او را عبادت نموده است. ابو هلال عسکری گوید: «فرق بین عبادت و اطاعت آن است که عبادت نهایت خضوع است و کسی مستحق آن است که نهایت نعمت به دست او باشد»<sup>(۱)</sup>. بنابراین، می‌توان گفت: عبادت از نظر لغت، یعنی نهایت خضوع و ذلت و اطاعت در برابر کسی که مولای حقیقی بوده و نهایت نعمت را به انسان داده و استحقاق شکر را داشته باشد. پس هر گونه اطاعت یا خضوع در برابر دیگران عبادت به شمار نمی‌آید.

در کتاب‌های فرهنگ فارسی معمولاً کلمه «عبادت» را به معنی «پرستش» گرفته‌اند؛<sup>(۲)</sup> ولی در معنی «عبادت» از نظر کتب لغت عربی خضوع و فروتنی وجود دارد. به این جهت، مرحوم مصطفی خمینی فرموده: «امروزه کلمه عبادت را مترادف با پرستش می‌گیرند، در حالی که این نه از نظر لغت صحیح است و نه از نظر موارد استعمال؛ زیرا در برخی روایات آمده است که «التفکر عباده» در حالی که فکر کردن اطاعت و خضوع و خشوع نیست. بنابراین، بهتر است گفته شود: عبادت به معنی ذلت و خشوع قوای باطنی و روحی و نیز قوای ظاهری است و هر عمل ظاهری یا باطنی که بیشتر این خضوع و خشوع را نشان دهد، عبادی بودن آن عمل بیشتر است»<sup>(۳)</sup>.

### و اما معنی اصطلاحی «عبادت»:

تعریف‌های بسیار زیادی برای عبادت ذکر شده که برخی از آنها را نقل می‌کنیم:

۱. طریحی فرموده است: «عبادت در اصطلاح عبارت است از مواظبت بر انجام

ص: ۸۶

---

۱-۱. «الفروق اللغویه» ص ۱۸۲: «الفرق بین العباده و الطاعه أنّ العباده غايه الخضوع و لا تستحقّ إلاّ بغايه الانعام، لهذا لا يجوز أن يعبد غير الله تعالى، و لا- تكون العباده إلاّ- مع المعرفة بالمعبود، و الطاعه الفعل الواقع على حسب ما اراده المرید متى كان المرید أعلى رتبه فمن يفعل ذلك، و تكون للخالق و المخلوق، و العباده لا تكون إلاّ للخالق».

۲-۲. «لغت نامه» دهخدا، ج ۱۰، ص ۱۵۶۸۰؛ «فرهنگ فارسی» دکتر معین، ج ۲، ص ۲۲۷۲.

۳-۳. «تفسیر القرآن الکریم» سید مصطفی خمینی، ج ۱، ص ۳۸۸.

آنچه خداوند به آن دستور داده است»<sup>(۱)</sup> طبق این تعریف ارتباطی بین معنی لغوی و اصطلاحی عبادت وجود ندارد؛ زیرا در معنی لغوی بیشترین تأکید بر خضوع و ذلت بود که در این معنی لحاظ نشده است. و نیز اعتقاد به منعم بودن معبود و نیز استحقاق عبادت داشتن او در این تعریف نیامده است.

۲. ابوالفتوح رازی گوید: «اصل تعبد به معنی تذلل است، و عبادت یعنی تربیت کردن نفس بر تحمل سختیها در راه اطاعت»<sup>(۲)</sup>.

۳. مرحوم شیخ محمد حسین ال کاشف الغطاء فرموده: «عبادت مشتق از عبودیت و یکی از آثار عبد بودن است. حکم عبد بودن بر هر عبدی آن است که برای حفظ تداوم نعمت از طرف مولای خود همیشه مولا را صاحب نعمت دانسته و خود در برابر او در نهایت خضوع و ذلت باشد. و هیچ نعمتی بالاتر از نعمت وجود و حیات نیست. پس عبادت آن است که سجود و رکوع و طواف و قیام و قعود به همراه نهایت خضوع و ذلت در برابر دهنده آن نعمتها باشد»<sup>(۳)</sup>.

۴. صدر المتألهین عبادت را این گونه توضیح داده است: «عبادت خضوع و ذلتی است که دلالت بر بالا-ترین مراتب تعظیم نماید و تنها کسی مستحق آن است که نعمتهای اصلی چون آفریدن، حیات، قدرت، ادراک، شهوت به دست او باشد و آنها را تفضل کند. و کسی جز خداوند قدرت بر اینها ندارد. به همین جهت، عبادت اختصاص به خدای متعال دارد و بر غیر او جایز نیست. اما اطاعت کردن، عبادت نیست و لذا برای فرزند یا همسر یا رعیت خوب است که از پدر یا همسر یا سلطان اطاعت نمایند. بنابراین، آنان که عبادت را به اطاعت تفسیر کرده اند، دچار اشتباه شده اند؛ چون اطاعت یعنی انجام فرمان، ولی عبادت یعنی نهایت ذلت، و لذا کسی که سخن مولای خود را انجام می دهد، او را اطاعت کرده است، ولی عبادت نموده است و بر عکس، کفار بتهای خود را پرستش می کنند، ولی اطاعت آنها را

ص: ۸۷

۱- ۱. «مجمع البحرین» ج ۳، ص ۹۵: «العباده بحسب الاصطلاح هی المواظبه علی فعل المأموره».

۲- ۲. «تفسیر شیخ ابوالفتوح رازی» ج ۱، ص ۴۹.

۳- ۳. «نقض فتاوی الوهابیه» ص ۴۴.

نموده اند؛ زیرا بت دستور و امر و نهی ندارد تا کسی او را اطاعت کند» (۱). صدر المتألهین در این کلام خود از شیخ طوسی متأثر است و گویا ناظر به کلام اوست (۲).

۵. سید علیخان فرموده: «حقیقت عبودیت آن است که عبد، عبد خالص شده و هیچ انانیتی نداشته و توجه به غیر خدا نداشته باشد؛ زیرا حقیقت عبودیت در تضاد با انانیت است و انانیت از ابلیس است» (۳). این تعریف، تعریف اخلاقی است و واژه ها را باید طبق فهم عرف معنا نمود، نه طبق اصطلاحات علوم خاص.

۶. مرحوم بلاغی می گوید: «معامله و برخورد انسان با آنکه او را به عنوان إله پذیرفته است، به طوری که آن خدا را مستحق خدا بودن بداند، عبادت است» (۴).

۷. مرحوم عصار تحقیق گسترده ای در معنی عبادت کرده که عصاره آن چنین است:

عبادت خضوع و خشوع و یا اطاعت همراه با آنها نیست؛ زیرا عاشق مطیع صرف معشوق است، ولی او را عبادت نکرده است و یا افرادی که قوانین را با کمال خشوع پیروی می کنند، عبادت نکرده اند. پس در حقیقت عبادت چیز دیگری لازم است، و

ص: ۸۸

---

۱-۱. «تفسیر القرآن الکریم» صدر الدین شیرزای، ج ۱، ص ۸۷.

۲-۲. «التبیان» ج ۱، ص ۳۳۲.

۳-۳. «ریاض السالکین» ج ۳، ص ۲۰۶.

۴-۴. «الآء الرحمن» ج ۱، ص ۵۸: «معامله الانسان لمن يتخذها معامله الاله المستحق لذلك بمقامه في الالهيه، و لم اجدها في القرآن الکریم مستعمله - في غير ذلك الا في ثلاثه موارد: «يا ابت لا تعبد الشيطان» (سوره مريم: ۱۹، آيه ۴۵)؛ «الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان» (سوره يس: ۳۶، آيه ۶۰)؛ «و قومهما لنا عابدون» (سوره مؤمنون: ۲۳، آيه ۴۹)». علامه طباطبایی نیز تقریبا نزدیک به کلام مرحوم بلاغی فرموده: «عبادت آن است که انسان خود را در مقام مملوک بودن برای پروردگار خود قرار دهد و لذا عبادت با استکبار منافات دارد»، «المیزان» ج ۱، ص ۲۲. و در جای دیگر فرموده: «هر اطاعتی که به صورت استقلالی انجام شود، عبادت است و لازمه این کلام آن است که خداوند بدون هیچ قید و شرطی و به صورت استقلالی اطاعت گردد. و هر کس که رب باشد و بدون قید و شرط اطاعت گردد، او إله خواهد بود؛ زیرا اله یعنی آنکه مستحق پرستش است»، «المیزان» ج ۹، ص ۲۵۵. و در جای دیگر فرموده: «حقیقت عبادت آن است که عبد خود را در مقام ذلت و بندگی قرار دهد و توجهش به سوی خدا باشد، و این است مقصود کسانی که عبادت را به معرفت تفسیر کرده اند»، «المیزان» ج ۱۸، ص ۴۲۰. آیه الله خویی نیز در «البیان فی تفسیر القرآن» ص ۵۰۱ همین تعریف را پذیرفته است. امام خمینی نیز در «کشف الاسرار» ص ۲۳ می فرماید: «عبادت، عبارت از آن است که کسی را به عنوان این که او خداست ستایش کنند؛ چه به عنوان خدایی بزرگ یا خدایی کوچک باشد».

آن این که عبادت، یعنی اطاعت همراه با خشوع به شرط آنکه این اطاعت ناشی شود از شعور به یک عظمت فوق طبیعت و یک کمال غیر متناهی و مجهول‌الکنه که همه موجودات مسخر آن نیرو هستند. پس هر عملی که در نتیجه این احساس و ناشی از این ادراک باشد، موسوم به عبادت است و چون اطاعت همراه با خشوع ناشی از حس عظمت معبود، عبادت است، هرگز در باب اطاعت از سلطان یا مالک و مولا و معشوق و والدین و همسر عبادت وجود ندارد، مگر آنکه آنان را دارای آن عظمت و سلطنت فوق طبیعت بدانند.<sup>(۱)</sup>

این تعریفی که از مرحوم عصار نقل شد، به حق بهترین تعریف در میان آنچه نقل شده است، و در آینده نقاط قوت آن اشاره می‌گردد.

۸. آقا مصطفی خمینی نیز فرموده است: «عبادت خضوع در برابر مبدأ هستی است که در اموری که عادتاً خارج از قدرت بشر هستند، مثل: شفای مریض و نزول باران، دخالت می‌کند».<sup>(۲)</sup>

۹. ایزوتسو گوید: «عبادت یعنی خضوع و اظهار خاکساری در برابر موجودی که شایسته الوهیت است؛ یعنی خضوع در برابر موجودی که دارای اوصاف خدایی باشد، و انسان او را شایسته این الوهیت بدانند».<sup>(۳)</sup>

۱۰. آیه الله سبحانی فرموده: «عبادتی که انجام آن جز برای خدای متعال جایز نیست، عبارت است از قول یا عملی که حاکی از خضوع قلبی باشد در برابر آنکه او را به عنوان رب و خدا پذیرفته است. و در برابر آنکه دنیا و آخرت انسان به دست اوست؛ یعنی در برابر آنکه خلقت و زنده کردن و میراندن و شفای مریضان و بخشش گناهان به دست اوست. پس اگر خضوع در برابر شخصی حتی با بالاترین درجه آن باشد، مثل سجده، ولی اعتقاد به الوهیت او نباشد، این شرک در عبادت

ص: ۸۹

---

۱- ۱. ر. ک «مجموعه آثار عصار» صص ۳۸۲ - ۳۷۹.

۲- ۲. «تفسیر القرآن الکریم» سید مصطفی خمینی، ج ۱، ص ۳۹۰: «لا- یعتبر فی تحقق ماهیه العباده الا الخضوع بعنوان اظهار المبدئیه او المدخلیه فی الامور الخارجه عن اختیار البشر عاده و متعارفا کالاستشفاع و نحوه».

۳- ۳. «خدا و انسان در قرآن» ص ۱۸۹.

نیست؛ گرچه از آن نهی شده است»<sup>(۱)</sup>. ایشان شبیه این تعریف را در سایر آثار خود نیز ذکر کرده<sup>(۲)</sup> و مورد پذیرش عده ای نیز واقع شده است.<sup>(۳)</sup>

از تعریفهای متعدد ذکر شده، معلوم شد که «عبادت» به معنی مطلق اطاعت یا مطلق خضوع و ذلت نیست، و حتی نهایت خضوع و ذلت نیز عبادت نمی باشد، بلکه عمل عبادی چند شرط دارد:

۱. باید همراه با خضوع و خشوع و ذلت باشد.

۲. آن عمل مطابق با شرع باشد و به عبارت دیگر، مأمور به شرعی باشد و طبق آن امر و به انگیزه آن امر انجام شود.

۳. همراه با نهایت خضوع و ذلت باشد، مثل: سجده یا رکوع. و اما عبادت بودن وضو که نهایت خضوع در آن نیست، به جهت آن است که وضو گرچه مستحب نفسی است، ولی تهیؤ و آمادگی ایجاد می کند بر آنچه دارای نهایت خضوع است؛ علاوه بر آنکه با دقت زیاد می توان گفت: نیت قربت که در وضو وجود دارد، آن نهایت خضوع را ایجاد می کند.

۴. اعتقاد به خالقیت آنکه او را اطاعت می کند داشته باشد.

۵. آن معبود را مالک همه امور خود بداند.

۶. این عمل با اخلاص از او صادر شود.

بنابراین، بین عبادت و اطاعت عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا گاهی اطاعت هست، ولی عبادت وجود ندارد، مثل: اطاعت فرزند از پدر و شاگرد از استاد، و زن از همسر، و عبد از مالک خود، و عاشق از معشوق، و مرئوس و رعیت از رئیس خود. و گاهی عبادت وجود دارد، ولی اطاعت نیست؛ مثلاً کسی که بت را می پرستد او را عبادت کرده، گرچه آن بت دستوری ندارد که او اطاعت کند.

ص: ۹۰

---

۱- ۱. «المحصل فی علم الأصول» ج ۲، ص ۲۹۴ و ۴۲۵.

۲- ۲. «الإلهیات» ج ۲، ص ۸۶، ص ۹۹؛ «التوحید و الشرك فی القرآن الکریم» ص ۷۲؛ «مفاهیم القرآن فی معالم التوحید» ج

۱، ص ۴۰۵؛ «منشور جاوید» ج ۲، ص ۳۸۷؛ «فی ظلال التوحید» ص ۲۶.

۳- ۳. «شرح عقائد الامامیه» ج ۱، ص ۱۶۲.



از طرف دیگر، خضوع در برابر کسی که انسان او را خدای خود نمی‌داند، عبادت نیست، حتی اگر چه نهایت خضوع باشد، مثل: سجده فرشتگان بر آدم علیه السلام و سجده برادران یوسف علیه السلام بر او. بلکه ممکن است به موجب مخالفت با امر خدا حرام گردد، ولی این به معنی شرک نیست؛ مثل سجده کردن در مقابل غیر خدا بدون اعتقاد به الوهیت او.

از اینجا معلوم می‌شود که بوسیدن ضریح ائمه علیهم السلام و چرخیدن دور آن و خضوع در برابر آنان عبادت نیست؛ زیرا شرط سوم و چهارم و پنجم وجود ندارد.

در پایان این مبحث، کلام مرحوم تفلیسی را نقل می‌کنیم که در توضیح معنی عبادت فرموده است: «بدان که عبادت در قرآن بر دو وجه باشد: وجه نخستین، عبادت به معنی توحید بود؛ چنان که خدای در سوره هود (۵۰) گفت: «والی عاد اخاهم هودا قال یا قوم اعبدوا الله» یعنی یا قوم و خدو الله... وجه دوم، عبادت به معنی اطاعت کردن بود؛ چنان که در سوره قصص (۶۳) گفت: «ما کانوا ایتانا یعبدون»؛ یعنی یطیعون فی الشرک. و در سوره سبأ (۴۱): «بل کانوا یعبدون الجن»؛ یعنی یطیعون الشیطان فی عبادتهم ایاه. و در سوره یس (۶۰): «الّا تعبدوا الشیطان»؛ یعنی الّا تطیعوه» (۱).

این کلام از چند جهت قابل پذیرش نیست: اولاً آنچه در عبارت فوق آمده است، موارد استعمال است، نه معنی کلمه «عبادت». ثانیاً، روشن است که عبادت به معنی توحید نیست و نه در لغت و نه در اصطلاح چنین معنایی ندارد. و ثالثاً، مطلق اطاعت عبادت نیست که قبلاً توضیح داده شد.

### جایگاه بحث «توحید در الوهیت»

در کتابهای اعتقادی شیعه غالباً توحید را بر سه قسم ذکر می‌کنند: «توحید ذاتی»، «توحید صفاتی» و «توحید افعالی». و گاهی نیز اقسام متعددی برای توحید

ص: ۹۱

ذکر می کنند، مثل: ۱. «توحید در واحدیت» به معنی نفی شریک؛ ۲. «توحید در احدیت» به معنی نفی ترکیب خارجی و مقداری و عقلی؛ ۳. «توحید در صفات»؛ ۴. «توحید در خالقیت»؛ ۵. «توحید در ربوبیت» و انحصار تدبیر؛ ۶. «توحید در تشریح»؛ ۷. «توحید در حاکمیت»؛ ۸. «توحید در طاعت»؛ ۹. «توحید در عبادت»؛ ۱۰. «توحید در شفاعت».

آنانکه توحید را بر سه قسم قرار داده اند، در واقع معتقدند که معرفت مقدم بر عمل است، لذا سه قسم توحیدی را که مربوط به معرفت است بیان کرده اند. آیه الله جوادی آملی کمال عبادت را وابسته به درجه بالای معرفت دانسته و چون عمل انسان با مرگ پایان می پذیرد، به خلاف معرفت که همیشگی است، لذا فرموده: معرفت بر عبادت فضیلت و برتری دارد. (۱) و در روایتی نیز آمده است که عبادت متوقف و مبتنی بر معرفت است. (۲) و برخی از کتابها عبادت در آیه شریفه «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (۳) را به معرفت تفسیر کرده اند. (۴) بنابراین، شناخت خداوند یعنی «توحید ذاتی» مقدم بر توحید عبادی است. به همین جهت، کتابهای کلامی و فلسفی شیعه غالباً به بحث از توحید ذاتی پرداخته اند. و حتی «توحید ربوبی» یا توحید افعالی نیز مقدمه و مقدم بر توحید عبادی است؛ «توحید عبادی مسبوق به توحید ربوبی است». (۵)

گرچه بهتر آن است که گفته شود توحید ربوبی مقدم بر توحید عبادی است و توحید عبادی مقدم بر توحید ربوبی است. و به عبارت دیگر، می توان گفت: توحید

ص: ۹۲

---

۱- ۱. ر.ک «تفسیر موضوعی قرآن مجید» ج ۶، ص ۲۱۳.

۲- ۲. «علل الشرایع» ج ۱، ص ۹: «خرج الحسين بن علي عليهما السلام علي اصحابه فقال: ايها الناس ان الله جل ذكره ما خلق العباد الا ليعرفوه فاذا عرفوه عبده فاذا عبده استغنوا بعبادته عن عباده من سواه».

۳- ۳. سوره ذاریات: ۵۱، آیه ۵۶.

۴- ۴. «مجمع البيان» ج ۱۰، ص ۵؛ «تفسیر نور الثقلین» ج ۵، ص ۵؛ «جواهر الکلام» ج ۲۹، ص ۳۰؛ «شرح الاسماء الحسنی» ج ۲، ص ۲۳؛ «الرواشح السماویة» ص ۲۱.

۵- ۵. «تفسیر موضوعی قرآن مجید» ج ۶، ص ۳۳۲.

بر دو قسم است: توحید علمی و توحید عملی. توحید علمی همان شناخت خداوند و یکتایی اوست، و توحید عملی که توحید عبادی است، نتیجه این توحید علمی است. اما اهل سنت و خصوصاً وهابیان به مسأله توحید ذاتی و نفی ثنویت یا نفی ترکیب در ذات مقدس اصلاً توجه نمی کنند و بدون شناخت خداوند متعال می خواهند او را پرستش کنند!

و عجیب تر آنکه حتی در کتابهای قدمای اهل سنت - آنان که سلفی واقعی هستند - چیزی از توحید الوهیت وجود ندارد، مثلاً در «لمعه الاعتقاد» از موفق بن قدامه مقدسی، بحثی درباره توحید الوهیت ندارد. کتابهای «مواقف»، «مقاصد»، «العقائد النسفیة» نیز این گونه هستند. پس اگر در کتابهای کلامی و فلسفی شیعه توحید عبادی مورد بحث قرار نگرفته، اشکالی ندارد؛ زیرا نتیجه شناخت خداوند تصحیح اعمال انسان و در نتیجه توحید عبادی است.

و بلکه می توان گفت: امروزه بیشترین تأکید وهابیان بر تقسیم توحید به توحید در الوهیت و ربوبیت است و آنان خود را در اعتقادات پیرو و مقلد سلف و صحابه و تابعان می دانند؛ اما کدام یک از صحابه یا تابعین گفته است که توحید بر دو قسم الوهیت و ربوبیت است! نه تنها چنین چیزی در کلام هیچ کدام نیست، بلکه حتی اشاره ای به آن نیز وجود ندارد. و اینکه وهابیان می گویند: هر کس توحید در الوهیت نداشت، اعتقاد او به توحید در ربوبیت ارزشی ندارد؛ زیرا مشرکان صدر اسلام نیز توحید در ربوبیت را داشته اند، این کلام و عقیده در میان کدام یک از صحابه یا تابعان وجود داشته است!

از نظر شیعه مسأله توحید عبادی از دو جهت قابل بحث است: اول آنکه به عنوان یک مسأله اعتقادی مطرح شود که عبادت منحصر باید برای خداوند متعال باشد و تنها او مستحق و سزاوار پرستش است. و عبادت برای غیر خداوند جایز نیست و هر کس غیر او را پرستد، مشرک است. در این صورت، بحث از توحید عبادی جزء اعتقادات و اصول دین قرار می گیرد. دوم، عمل کردن به توحید عبادی

و پرستش خدای متعال بدون ریاء و... است و در این صورت، توحید عبادی جزء فروع دین می باشد.

استاد مصباح فرموده اند: «برای یک موحد ضرورت دارد که هم آفریدگار را الله بداند و هم رب و مدبر جهان را، هم قانون گذار اصیل را و هم تنها کسی که سزاوار پرستش است و همه اینها در کلمه طیبه «لا اله الا الله» خلاصه شده است...» (۱) در جای دیگر، ایشان توحید در عبادت را اولین شرط و حدنصاب برای مسلمان شدن می داند و کسی که آن را نداشته باشد، مسلمان نمی شمارد. وی می فرماید: «توحید یعنی یگانه شمردن خدا به عنوان یک اصل اسلامی. یگانه شمردن در امور و شؤون زیادی می تواند باشد: ۱. در وجوب وجود، یعنی اینکه واجب الوجود بودن منحصر به الله است؛ ۲. در خالقیت؛ ۳. در ربوبیت تکوینی، یعنی کارگردانی جهان؛ ۴. در ربوبیت تشریحی به معنی قانون گذاری، امر و نهی، واجب الاطاعه بودن بی چون و چرا؛ ۵. عبودیت و الوهیت، یعنی کسی جز الله شایسته پرستش نیست. به اینجا که رسید، مصداق «لا اله الا الله» خواهد شد که این اولین مرتبه اسلام است و بدون آن، اسلام تحقق پیدا نمی کند.» (۲)

و باز می فرماید: «حداقل توحیدی که از نظر اسلام و قرآن برای یک فرد مسلمان ضرورت دارد، توحید در الوهیت و معبودیت است؛ همان که مفاد کلمه طیبه لا اله الا الله است...» (۳)

قبلاً گفته شد که توحید در عبادت به معنی اعتقاد به آنکه باید عبادت برای خدا باشد و غیر او استحقاق پرستش را ندارد، جزء اعتقادات است و حداقل اسلام می باشد.

بنابراین، این دو کلام که از ایشان نقل شد، صحیح است و شاهدش آنکه ابلیس

ص: ۹۴

---

۱-۱. «توحید در نظام عقیدتی و ارزشی اسلام» ص ۲۶.

۲-۲. «معارف قرآن، خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی» ج ۱، ص ۶۰.

۳-۳. همان، ص ۶۱.

که شش هزار سال خداوند را عبادت کرده است (۱)، کافر و جهنمی است. با آنکه او توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید در خالقیت و ربوبیت تکوینی را معتقد بود، ولی توحید در ربوبیت تشریحی را نداشت و معتقد نبود که باید بدون چون و چرا خداوند اطاعت شود و یا آنکه توحید عبادی را نداشت و در عبادت کردن نظر خودش را نیز مهم و دخیل می دانست.

و اما علت آنکه در کتاب های کلامی و فلسفی شیعه کمتر به بحث از «توحید عبادی» پرداخته اند و بیشتر این بحث در کتابهای تفسیری و فقهی مطرح شده است، آن است که:

الف. ترتب الوهیت بر ربوبیت: کتابهای اعتقادی شیعه از توحید افعالی و توحید در خالقیت که آن را توحید در ربوبیت می نامند، بحث می کنند و این عقیده اقتضا می کند که انسان پروردگاری غیر از الله برای خود قائل نباشد و تنها او را مالک و مدبر خود بداند. نتیجه چنین اعتقادی، توحید در عبادت است؛ چون وقتی خداوند را مالک حقیقی و خالق خود و جهان بداند، روشن است که تنها او را نیز سزاوار پرستش خواهد دانست و به عبارت دیگر «توحید در الوهیت از شؤون توحید در ربوبیت است» (۲). به همین جهت، کتابهای شیعه معمولاً بر توحید افعالی تأکید دارند.

ب. تقدم معرفت بر عمل: چون توحید بر دو قسم علمی و عملی است و توحید عملی که همان انحصار عبادت به خداوند متعال است، مشروط است به معرفت و عقیده و شناخت صحیح. و روشن است که معرفت بر عمل مقدم است؛ هر کس که توحید علمی یعنی توحید اعتقادی را داشته باشد، مسلمان است، هر چند بر اثر انجام ندادن عبادت، مرتکب گناه کبیره شود و فاسق محسوب گردد؛ ولی کسی که این عقیده را نداشته باشد، مسلمان نیست، هر چند عمل او خوب باشد. تفصیل

ص: ۹۵

---

۱- ۱. «نهج البلاغه» خطبه قاصعه، ش ۲۳۴، ص ۷۷۰.

۲- ۲. «توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام» ص ۲۶.

این بحث در بخش ۵ رسال بیان شده است. به هر حال «عمل تابع علم است و علم اصل می باشد»<sup>(۱)</sup>. به همین جهت، بحث از توحید ذاتی و صفاتی و افعالی برای آنان ضروری تر بوده است تا بحث از توحید عبادی. و به بیان دیگر، توحید در الوهیت عمل جوارحی است و توحید در ربوبیت عمل جوانحی است و کار قلب می باشد و چون اعتقادات مربوط به شناخت و باور قلبی است، پس توحید در ربوبیت مقدم است. و لذا اقرار به شهادتین و انجام عبادات، وسایل قولی یا فعلی برای ابراز و اظهار عقیده است. و قبلاً گفته شد که باور قلبی به آنکه عبادت منحصرآ باید برای خداوند باشد و تنها او استحقاق پرستش دارد، یک مسأله اعتقادی است و جزء اصول دین است؛ اما عمل خارجی پرستش، مربوط به فروع دین است.

### مشرکین و توحید در عبادت

تعدادی از علمای شیعه و تمامی نویسندگان وهابی وقتی به این مسأله رسیده اند، ادعا کرده اند که مشرکان صدر اسلام توحید ذاتی و توحید در ربوبیت را قبول داشتند و به آن معتقد بودند و تنها توحید در الوهیت یا توحید عبادی را نداشتند و به برخی از آیات شریفه استدلال کرده اند.<sup>(۲)</sup> آیه الله بروجردی فرموده است: «مشرکان زمان جاهلیت هرگز معتقد به خدایان متعدد در عرض واحد نبوده اند، بلکه صفات خدایی را تنها برای یک خداوند اثبات می کردند، و تنها شرک آنان مربوط به عبادت بوده است؛ زیرا آنان بتهایی را می پرستیدند و آنها را واسطه بین خود و خدای متعال می دانستند؛ همان گونه که خداوند از آنان نقل کرده است که می گفتند: «ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله»<sup>(۳)</sup>؛ «این بتها را تنها برای آنکه ما را به

ص: ۹۶

---

۱- ۱. «العقائد الاسلامیه» ج ۱، ص ۱۵۰.

۲- ۲. مثل آیه ۳۱ سوره یونس: «قل من یرزقکم من السماء و الارض امن یملک السمع و الابصار و من یرج الحی من المیت و یرج المیت من الحی و من یدبر الامر فسیقولون الله فقل افلا- تتقون». و شبیه این آیه شریفه است، آیات ۸۹ - ۸۴ سوره مؤمنون.

۳- ۳. سوره زمر: ۳۹، آیه ۳.

خداوند نزدیک کنند، پرستش می کنیم» و کلمه مبارکه لا اله الا الله آمده است تا آنان را از این عقیده باز دارد و بیان کند که پرستش مخصوص خداوند متعال است. پس کلمه اخلاص برای اثبات توحید در عبادت است، نه توحید در الوهیت؛ زیرا توحید در الوهیت قبل از آمدن دین اسلام نزد آنان ثابت بوده است.<sup>(۱)</sup> امام خمینی نیز شبیه این کلام را فرموده است.<sup>(۲)</sup>

در این کلام آیه الله بروجردی و امام خمینی «توحید در الوهیت» را به معنی توحید ذاتی به کار برده اند و این اصطلاح جدیدی است؛ چرا که غالباً توحید در الوهیت به معنی توحید عبادی به کار می رود.

شبیه این کلام در سخنان عالمان وهابی فراوان نقل شده است.<sup>(۳)</sup>

ولی این سخنان از جهات متعدد قابل نقد است و هرگز نمی توان ادعا کرد که مشرکان پیش از اسلام توحید در ربوبیت را داشته و تنها شرک در عبادت داشته اند؛ زیرا:

اولاً از آیه شریفه «تا الله ان کنا لفی ضلال مبین اذ نسویکم برب العالمین»<sup>(۴)</sup> استفاده می شود که شرک آنان به جهت این بوده است که آن خدایان را در عرض ربوبیت خداوند متعال می دانسته اند. و شاید بهتر آن باشد که گفته شود: عقاید مشرکان زمان جاهلیت یک ضابطه و قانون مشخصی نداشته است؛ برخی از آنان ملائکه یا بتها را ربّ زمین می دانستند و خود آنها را مربوب خدای متعال، و

ص: ۹۷

---

۱- ۱. «نهایه الاصول» ج ۱، ص ۳۱۳، و در «لمحات الاصول» ص ۲۹۸ فرموده است: «انّ الاعراب فی زمان الجاهلیه انما یعبدون غیر الله تعالی من صنوف الاصنام، و لا- یعتقدون الوهیتها، و کان شرکهم فی العباده لا غیرها، و کلمه التوحید انما هی لنفی المعبود الآخر سوی الله، فمعنی کلمه التوحید: انه لا- اله معبود الا- الله، فا لا قرار بها مقابل للاعتقاد الرائج و موجب لتوحید الله تعالی الذی هو محل النزاع بینهم».

۲- ۲. «مناهج الوصول الی علم الاصول» ج ۲، ص ۲۲۶، عبارت ایشان چنین است: «... و لولا دلالتہ علی اثبات الالوهیه لله تعالی لما کان مفیداً للاعتراف بوجود الباری. و یمکن ان یقال: انّ عبده الاوثان فی زمانه کانوا معتقدین بالله تعالی لکن جعلوا الاوثان وسائط له، و کانوا یعبدونها لتقرّبهم الی الله تعالی، فقبول کلمه التوحید انما هو لا جل نفی الاله ای المعبودین، لا اثبات وجود الباری فانه کان مفروغاً منه».

۳- ۳. مثل: «دلائل التوحید» ص ۷۰؛ «مجموعه التوحید» ص ۷.

۴- ۴. سوره شعرا: ۲۶، آیه ۹۷ و ۹۸.

برخی از آنان خدای متعال را ربّ دریاها می دانستند و بتها را ربّ انسانها و حیوانات می دانستند.<sup>(۱)</sup> و هر کدام از آیات شریفه ناظر به اعتقادات قوم و قبیله ای خاص می باشد.

ثانیا، آیات شریفه سوره یونس و مؤمنون را که وهابیان دلیل بر اعتقاد مشرکان به توحید در ربوبیت قرار داده اند، دلالت روشنی بر این مدعا ندارند و برخی از مفسران از این آیات شریفه، توحید در ربوبیت را استفاده کرده اند و اینکه این آیات شریفه بیان می کند که استدلال مشرکان بر شرک در ربوبیت صحیح نیست و تنها یک تدبیر و یک ربوبیت واحد وجود دارد.<sup>(۲)</sup>

ثالثا، از آیه شریفه «ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار»<sup>(۳)</sup> استفاده می شود که مشرکان زمان حضرت یوسف علیه السلام شرک در ربوبیت داشته اند، نه شرک در عبادت.

رابعا، از خود آیه شریفه «.. الا لیقربونا»<sup>(۴)</sup> استفاده می شود که بت به نظر مشرکان نوعی فاعلیت و ربوبیت دارد که می تواند مردم را به خداوند نزدیک کند، و این استقلال بت در فعل خود همان شرک است. پس در واقع شرک مشرکان قریش این بوده است که «معتقد بودند کارگردانان جهان متعددند؛ ملائکه کارگردانان جهان هستند و اینها دختران خدا هستند و خدا چند دختر دارد و این دختران خدا، کارگردانان جهان هستند. پس مشرکان عرب معتقد به الله بودند، ولی شرک آنها در ربوبیت بود».<sup>(۵)</sup>

ص: ۹۸

- 
- ۱-۱. «المیزان فی تفسیر القرآن» ج ۱۵، ص ۶۱.
  - ۲-۲. همان، ج ۱۰، ص ۵۱، عبارت علامه طباطبایی چنین است: «... و الآیه تردّ علیهم حجّتهم بیان انتهاء التدریجات المختلفه إلیه تعالی، و أنّ ذلك يدلّ علی أنّ الله سبحانه ربّ كلّ شیء وحده، فهی تخاطبهم بأنّکم تعترفون بأنّ ما یخصّیکم من التدبیر کرزقکم و ما یعمّکم و غیرکم منه ینتهی إلی الله سبحانه، فهو المدبّر لأمرکم و أمر غیرکم فهو الرّب لا ربّ سواه».
  - ۳-۳. سوره یوسف: ۱۲، آیه ۳۹.
  - ۴-۴. سوره زمر: ۳۹، آیه ۳.
  - ۵-۵. «معارف قرآن، خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی» ج ۱، ص ۵۳ - ۵۲.



تردید نیست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از مردم می خواست که به این کلمه طیبه ایمان بیاورند، و هر کس آن را به زبان می آورد، آن را دلیل بر ایمان او قرار می داد؛ اما معنای این کلام چیست؟

مرحوم آخوند چون دیده است که خبر لای نفی جنس یا کلمه «ممکن» است و یا «موجود» و به هر حال با مشکل مواجه است، لذا فرموده: «دلالت این کلمه طیبه بر توحید به وسیله قراین حالیه و مقالیه است، و مراد ایشان از توحید، توحید ذاتی است، نه توحید عبادی» (۱) ولی آیه الله بروجردی و امام خمینی فرموده اند که این کلمه دلالت دارد بر نفی شرک در عبادت؛ زیرا مشرکان آن زمان توحید ذاتی را قبول داشتند و انکار آنان مربوط به توحید عبادی بوده است (۲) و آیه الله مکارم همین سخن را پذیرفته است (۳)

بهرتر آن است که گفته شود: «لا» نفی جنس است و تامه می باشد و نیاز به خبر ندارد (۴) و چون «الا الله» مرفوع است، بدل می باشد (۵) نه مستثنی. بنابراین، کلمه طیبه «لا-اله الا-الله» تنها دلالت می کند بر نفی هر معبودی غیر از خدای متعال و چون معبودهای به ناحق زیاد وجود دارد، پس مراد نفی معبودی است که استحقاق عبادت داشته باشد. و اما اثبات خدای متعال و اثبات انحصار عبادت در خداوند

ص: ۹۹

۱- ۱. «کفایه الاصول» ص ۲۱۰.

۲- ۲. «نهایه الاصول» ج ۱، ص ۳۱۳؛ «لمحات الاصول» ص ۲۹۸؛ «مناهج الوصول الی علم الاصول» ج ۲، ص ۲۲۶.

۳- ۳. «انوار الاصول» ج ۲، ص ۷۴، کلام ایشان چنین است: «انّ کلمه التوحید لیست ناظره الی توحید الذات و اثبات اصل وجود واجب الوجود، بل أنّها سیقت للتوحید الافعالی و لنفی ما یعتقده عبده الاوثان، و یشهد لذلك انّ المنکرین الموجودین فی صدر الاسلام لم یكونوا مشرکین فی ذات الواجب تعالی بل کانوا معتقدین بوحده ذاته و خاطئین فی توحید عبادته، فکانوا یعبدون الاصنام لیقربوهم الی الله زلفی بزعمهم، فکلمه الاخلاص حینئذ وردت لردّهم و لنفی استحقاق العبودیه عن غیره تعالی فیکون معناها: لا مستحق للعبودیه الا الله». در این کلام، آیه الله مکارم افعالی را به معنی توحید عبادی گرفته است؛ زیرا جمله «و لنفی ما...» ظاهرش آن است که توضیح ما قبل است و دنبال عبارت نیز شاهد آن است و این باید سهو القلم باشد.

۴- ۴. «تهذیب الاصول» سید عبد الاعلی سبزواری، ج ۱، ص ۱۱۹.

۵- ۵. «حاشیه الکفایه» علامه طباطبایی، ج ۱، ص ۱۵۹.

متعال مطلب مسلّمی است که نیاز به گفتن ندارد و روش قرآن کریم نیز بر این است که اصل وجود خداوند و توحید او را مسلّم و مفروض گرفته و تنها در مقام نفی شریک از او بر آمده است. (۱)

بنابراین، کلمه طیبه «لا-اله الا-الله» در مقام بیان توحید الوهیت است؛ یعنی توحید عبادی و نفی استحقاق عبادت از هر معبود دیگری. (۲) ولی معنی این کلام آن نیست که مشرکان قریش توحید در ربوبیت را داشتند و این کلمه آمده است تا آنان را به توحید عبادی برسانند، بلکه آنان در توحید در ربوبیت دچار مشکل بودند و این کلمه وقتی توحید در عبادت را بیان کند، با توجه به آنکه عبادت از لوازم ربوبیت است، ربوبیت نیز اصلاح خواهد شد.

### دلیل توحید عبادی

امام سجّاد علیه السلام فرمود: «فأما حق الله الاكبر فانك تعبده لا تشرك به شيئاً» (۳)؛ بزرگترین حق خداوند آن است که او را پرستی و شرک به او نورزی».

از تحلیل معنی عبادت به دست آمد که اولاً، عبادت خضوع در برابر معبودی است که از نظر کمال، کامل باشد و نه تنها هیچ عیب و نقصی نداشته باشد، بلکه چنان کمال بی نهایتی باشد که انسان در برابر او احساس خشوع و خضوع داشته باشد. ثانیاً، باید معبود در نظر عبادت کننده، خالق جهان بوده و موت و حیات و رزق و قدرت و... همه سرنوشت عبادت کننده به دست او باشد. به نظر مسلمانان

ص: ۱۰۰

۱- ۱. آیه الله جوادی آملی در «تفسیر موضوعی» ج ۶، ص ۴۰۷، می فرماید: «لا اله الا الله سخن همه انبیاست که به دو اصل سلبی و اثباتی در عرض هم تحلیل نمی شود که یکی اثبات باشد و دیگری سلب، بلکه در حقیقت یکی اصل است و دیگری فرع؛ چون الا- در لا- اله الا الله به معنی غیر است؛ یعنی غیر از الهی که فطرت و عقل آن را می پذیرد، اله دیگری نیست. لا اله غیر از الهی که ثبوتش مفروض عنه است». محقق دوانی نیز در «الرسائل المختاره» ص ۵۷؛ فرموده: «این کلمه طیبه برای نفی خدایانی است که مشرکان اعتقاد به آنها داشته اند و در واقع، نفی شرک در عبادت از گوینده خود می کند».

۲- ۲. محقق دوانی نیز در «تفسیر سوره الاخلاص» چاپ شده ضمن «الرسائل المختاره» ص ۵۷، همین معنا را پذیرفته است.

۳- ۳.

این دو خصوصیت تنها در خدای متعال وجود دارد و تنها اوست که شایسته پرستش است؛ لذا هر انسانی که معرفت به او داشته باشد و برابر او خضوع نماید، این خضوع عبادت محسوب می شود. پس شایستگی خداوند برای عبادت یعنی کمال و جمال نامتناهی خداوند و اعتقاد به خالقیت و ربوبیت او نسبت به تمام جهان.

وقتی خداوند خالق و مالک امور جهان است، حق هر مالکی آن است که مملوک تنها به کارهای او پردازد، و چون همه مردم و موجودات مخلوق و مملوک خدا هستند. پس باید اطاعت او را بنمایند، نه اطاعت و عبادت از موجودات و مخلوقات که از خود هیچ بقایی ندارند و در ذات و صفات خود محتاج به خدای متعال هستند. هر موجودی چون ممکن الوجود است، در اصل وجود خود و نیز در صفاتش مثل حیات، قدرت، رزق، صحت، امنیت و... و بلکه در هر حرکتی نیاز به خداوند دارد.

به عبارت دیگر، یکی از آثار توحید در ربوبیت، توحید در الوهیت است؛ زیرا توحید در ربوبیت اقتضا می کند که انسان خود را مملوک محض در برابر خدای متعال بداند؛ چرا که وجود خود را از او می داند و نعمت حیات و قدرت و همه چیز انسان از اوست و در این جهت، خداوند هیچ شریکی ندارد. پس ستایش و خضوع انسان نیز باید منحصر در برابر او باشد. و به تعبیر دیگر، یکی از لوازم «لا مؤثر فی الوجود الا الله» آن است که پرستش و خضوع نیز مخصوص او باشد. روش قرآن کریم نیز آن است که توحید در عبادت را از راه توحید در ربوبیت و متفرع بر آن اثبات می کند.<sup>(۱)</sup>

ص: ۱۰۱

---

۱- ۱. برخی از آیات شریفه که نکته فوق از آنها استفاده می شود، عبارت اند از: سوره انعام: ۶، آیه ۱۰۲: «ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شیء فاعبدوه و هو علی کل شیء وکیل». سوره ناس: ۱۱۴، آیه ۳ - ۱: «قل اعوذ برب الناس ملک الناس اله الناس». که به ترتیب منطقی ابتدا ربوبیت الهی بر مردم را بیان کرده و لازمه این ربوبیت آن است که او مالک مردم است و لازمه آن این است که او اله و معبود مردم باشد. سوره یس: ۳۶، آیه ۲۲: «و ما لی لا اعبد الذی فطرنی والیه ترجعون». سوره فاطر: ۳۵، آیه ۴۰: «قل ارایتم شرکائکم الذین تدعون من دون الله ارونی ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرک فی السموات...».

بنابراین، معلوم شد که یکی از حقوق ربّ نسبت به مربوب خود آن است که مربوب باید او را عبادت کند و عبادت کردن کسی که ربوبیت ندارد، نوعی ظلم است؛ زیرا تزییع کردن حق کسی است که او دارای ربوبیت به حق است. و چون تنها خدای متعال رب است، یعنی او به همه موجودات هستی بخشیده و حیات و ممات و رزق به دست اوست، پس الوهیت و معبود بودن مخصوص اوست. پس وقتی می‌گوییم: «لا اله الا الله» باید قبلاً ربوبیت او را پذیرفته باشیم. (۱)

گویا ارسطو نیز به مسأله توحید عبادی از جهت آنکه حق خدای متعال است، اشاره کرده است؛ آن گونه که خواجه نصیر از او نقل کرده است که می‌گوید: «حکیم اول، عدالت را به سه قسم کرده است: یکی آنچه مردم را به آن قیام باید نمود از حقّ حق تعالی و...» (۲). سپس خواجه در توضیح آن فرموده است که شرط عدالت آن است که در مقابل نعمتهای نامتناهی خداوند که به ما می‌رسد، او حقی بر ما خواهد داشت که اگر کسی به فکر شکرگزاری نباشد، از عدالت خارج شده است و هر چه نعمت او بیشتر باشد، این ظلم فاحش تر خواهد بود. پس باید هر ساعت و هر لحظه قیام به حقوق او بنماید.

ص: ۱۰۲

۱- ۱. استاد مصباح فرموده است: «یکی دیگر از مراتب توحید، توحید در الوهیت و معبودیت است؛ یعنی کسی جز الله سزاوار پرستش نیست (همان مفهوم که مفاد لا اله الا الله)، معبودی جز الله نیست. این هم نتیجه طبیعی همان اعتقادات قبلی است. وقتی هستی ما از الله است، اختیار وجود ما هم به دست اوست، تأثیر استقلالی در جهان از اوست، حق فرمان دادن و قانون وضع کردن هم منحصر به اوست، دیگر جای پرستش برای کس دیگری باقی نمی‌ماند. باید فقط او را پرستید؛ چون پرستیدن در واقع، اظهار بندگی کردن و خود را در اختیار کسی قرار دادن بی‌چون و چراست، و اظهار اینکه من مال تو هستم؛ یعنی بندگی همین معنا را افاده می‌کند. چنین امری نسبت به کسی سزاوار است که او واقعا مالک باشد. به عبارت دیگر، الوهیت نتیجه اعتقاد به ربوبیت است؛ انسان کسی را پرستش می‌کند که معتقد باشد آن کس یک نوع آقایی بر او دارد. وقتی ربوبیت تکوینی و تشریحی الله ثابت شد، نتیجه طبیعی آن این است که کسی جز او هم پرستش نشود. یکی دیگر از مظاهر توحید، این است که عملاً انسان پرستش کسی جز الله نکند»، «معارف قرآن، خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی» ج ۱، ص ۵۰. مضمون کلام فوق از «المیزان فی تفسیر القرآن» ج ۹، ص ۲۵۵، ذیل آیه ۳۱ سوره توبه: ۹، نیز به دست می‌آید.

۲- ۲. «اخلاق ناصری» ص ۱۳۷.

سپس گوید: «حکیم ارسطاطالیس در بیان عبادتی که بندگان را بدان قیام باید نمود، چنین گفته است که: مردمان را خلاف است در آنچه مخلوق را بدان قیام باید کرد از جهت خالق تعالی؛ بعضی گفته اند: ادای صیام و صلوات و خدمت هیاکل و مصلیات و تقرّب به قربانها به تقدیم رسانید. و قومی گفته اند: بر اقرار به ربوبیت او و اعتراف به احسان و تمجید او بر حسب استطاعت اقتضای باید کرد. و طایفه ای گفته اند: تقرّب به حضرت او به احسان باید نمود، إمّا با نفس خود به تزکیت و حسن سیاست، و إمّا با اهل نوع خود به مواسات و حکمت و موعظت.

و جماعتی گفته اند: حرص باید نمود بر تفکر و تدبّر در الهیات و تصرّف در محاولاتی که موجب مزید معرفت باری سبحانه بود تا به واسطه آن معرفت او به کمال رسد و توحید او به حدّ تحقیق انجامد. و گروهی گفته اند: آنچه خدای را \_ عزّ و جلّ \_ بر خلق واجب است، یک چیز معین نیست که آن را ملتزم شوند و بر یک نوع و مثال نیست، بلکه به حسب طبقات و مراتب مردمان در علوم مختلف است. این سخن تا اینجا حکایت الفاظ اوست که نقل کرده اند و از او در ترجیح بعضی از این اقوال بر بعضی اشارتی منقول نیست. و طبقه متأخر از حکما گفته اند: عبادت خدای تعالی در سه نوع محصور تواند بود: یکی، آنچه تعلق به ابدان دارد، مانند: صلوات و صیام و دعا و مناجات. دوم، آنچه تعلق به نفوس دارد، مانند: اعتقادات صحیح، چون توحید و تمجید حق. سیم، آنچه واجب شود در مشارکات خلق، مانند: انصاف در معاملات و جهاد با اعدای دین. و گروهی از ایشان که به اهل تحقیق نزدیک ترند گفته اند که: عبادت خدای تعالی سه چیز است: اعتقاد حق و قول صواب و عمل صالح» (۱).

ارسطو و محقق طوسی در این عبارت ابتدا عبادت را حق خدای متعال دانسته و امتناع از آن را ظلم معرفی کرده اند و ضمناً به بیان مصداق این حق خداوند یا عبادت پرداخته و پس از بیان مصداق، اقسام آن را شرح داده و اقوال مختلف را در

ص: ۱۰۳

این موضوع بیان کرده اند. گرچه بهتر است در بیان اقسام عبادت گفته شود: عبادت بر چهار قسم است: قلبی، قولی، بدنی و مالی.

آیه الله جوادی آملی، ذیل تفسیر آیه سوره هود(۱) می فرماید: «چرا خدا را باید عبادت کنید؟ و غیر از الله الهی نیست؟ برای اینکه او به شما هستی می دهد و کمالات هستی شما را هم او تأمین کرده است. چنین نیست که چیزی خود به خود از زمین سبز شده باشد. اوست که: «انبتکم من الارض نباتا»(۲) اوست که «انشأکم من الارض»(۳) شما را از زمین برانگیخت و آفرید. آنچه از این گونه آیات استفاده می شود، به چند وجه قابل تبیین است. مانند برهانهای: حدوث: حرکت، نظم، برهان امکان ماهوی، و عمیق تر از همه که همان برهان امکان فقری است و به هر تقدیر، منشأ فاعلی شما خداوند است. اگر منشأ فاعلی شما خداوند است و اوست که به شما قدرت داد و زمین را مسخرتان کرد تا آن را آباد کنید: «واستعمرکم فیها»(۴) و زمین را زیر پایتان ذلول و نرم کرده و قدرت بهره برداری و تعمیر آن و نیز شکافتن کوهها را به شما داد: «تحتون من الجبال بیوتا»(۵)، آیا نایستی شما معبود و ربّتان را عبادت کنید تا رابطه تان با او برقرار باشد؟ او هم خالق و هم رب شماست. هم شما را آفریده و هم می پروراند. هم به شما هستی بخشیده و هم به شما هوش و فکر داده است. هم اصل ذاتتان را تأمین کرده و هم کمالات ذاتتان را به شما داده است. پس باید او را عبادت کنید و در این عبادت هم موحد باشید؛ زیرا نه در آفرینش او شرکتهی راه دارد و نه در پرورش وی. اگر خداوند در خالقیت و ربوبیت واحد است پس شما هم در عبادت او باید موحد باشید»(۶).

و در جای دیگر فرموده: «اگر منشأ فاعلی شما خدای سبحان است و به شما

ص: ۱۰۴

---

۱-۱. «یا قوم اعبدوا الله مالکم من اله غیره هو انشاءکم من الارض و استعمرکم فیها».

۲-۲. سوره نوح: ۷۱، آیه ۱۷.

۳-۳. سوره هود: ۱۱، آیه ۶۱.

۴-۴. همان.

۵-۵. سوره شعرا: ۲۶، آیه ۱۴۹.

۶-۶. «تفسیر موضوعی قرآن مجید» ج ۶، ص ۴۳۰.

قدرت داد و زمین را هم مسخرتان کرد تا آن را آباد کنید، قدرت تعمیر زمین را به شما داد، پس باید معبودتان را ربّتان قرار دهید و با او رابطه برقرار کنید»<sup>(۱)</sup>.

صدرالمتألّهین نیز دلیل بر توحید عبادی را فقر و جودی انسان به خدای متعال قرار داده است<sup>(۲)</sup>.

آنچه که گذشت قابل تحلیل به چند برهان مختلف برای اثبات توحید عبادی است، مثل: «امکان فقری»، «حق خدای متعال»، «متفرع بودن عبادت بر ربوبیت»، «ضرورت رابطه عبادی بین ممکن و واجب»، «شکر منعم» و «قاعده لطف».

## شرك

توحید در مقابل شرك است. برای روشن شدن توحید و عقیده شیعه در مورد شرك و با توجه به آنکه وهابیان معمولاً به مسلمانان اتهام شرك را نسبت می دهند، لازم است به تبیین شرك پردازیم.

ابن فارس گوید: «شرك یعنی چیزی که مشترک بین دو نفر باشد و هیچ کدام استقلال به آن نداشته باشند»<sup>(۳)</sup>.

شرك مصدر و به معنی مشارکت شخصی با دیگری در مال یا هر امر دیگری است؛ مثلاً کسی خالقیت یا ربوبیت یا عبادت را مشترک بین دو موجود قرار دهد و آنها را اختصاص به یک موجود ندهد. و در اصطلاح، شرك یعنی شریک قرار دادن برای خدای متعال در آفریدن یا تدبیر یا پرستش است.

ص: ۱۰۵

---

۱- ۱. همان، ص ۴۰۸.

۲- ۲. «تفسیر القرآن الکریم» ج ۱، ص ۹۳.

۳- ۳. «معجم مقاییس اللغه»: ج ۲، ص ۲۶۵. ابن اثیر در «النهایه» ج ۲، ص ۴۶۶ می گوید: «اشرك بالله اذا جعل له شریکا، و الشرك: الکفر». وی در این عبارت، شرك را به معنی کفر دانسته، ولی باب افعال آن یعنی «اشراک» را به معنی شریک قرار دادن دانسته است. اما این تفاوت بین ثلاثی مجرد و مزید صحیح نیست؛ زیرا در کتابهای متعدد لغت آمده است: «شركُ الرجل من الامر: اشْرکُهُ» که ثلاثی مجرد و مزید را به یک معنی قرار داده اند. ر. ک: «معجم مقاییس اللغه» ج ۲، ص ۲۶۵؛ «مجمّل اللغه» ص ۴۰۴؛ «اساس البلاغه» ص ۲۳۴.

در قرآن کریم تأکید بسیار زیادی بر نفی و نکوهش «شرک در عبادت» شده است. گرچه چون شرک مقابل توحید است، پس شرک نیز به اقسام توحید، قابل تقسیم است، مثل: شرک در ذات، شرک در صفات، شرک در افعال و شرک در عبادت، ولی بیشتر تأکید قرآن و روایات بر شرک عبادی است، زیرا اولاً، اگر کسی شرک در عبادت نداشته و در عبادت موحد باشد، قهراً شرک در ذات و صفات نیز نخواهد داشت، چو صد آمد نود هم پیش ماست. و ثانياً، آنچه در صدر اسلام بیشتر رواج داشته و امروز نیز در مسیحیت و عموم ادیان هندو، بودا، جین، کنفوسیوس، شینتو وجود دارد، شرک در عبادت است. به همین جهت، قرآن تأکید زیادی بر این مسأله دارد که به برخی از آیات اشاره می‌کنیم:

الف. «یا بنی لا تشرک بالله انّ الشرک لظلم عظیم» (۱).

مرحوم طبرسی می‌گوید: «یعنی در عبادت و پرستش کسی را قرین و عدل خداوند قرار مده». (۲) بنابراین، مرحوم طبرسی این آیه را مربوط به شرک در عبادت دانسته است. و شاهد آن آیات دیگری است که شبیه این مضمون را دارند. (۳)

مقصود از شرک در عبادت آن است که مخلوقی را به جای خداوند یا در کنار او مورد پرستش قرار دهند که این را شرک جلی گویند. علامه طباطبایی می‌فرماید: «لازمه اعتقاد به توحید ذاتی آن است که در عبادت کسی را شریک خداوند قرار ندهند؛ زیرا اعتقاد به یگانگی خداوند با شرک ورزیدن در عمل، متناقض است و

ص: ۱۰۶

۱- ۱. سوره لقمان: ۳۱، آیه ۱۳.

۲- ۲. «مجمع البیان» ج ۸، ص ۳۱۶.

۳- ۳. مثل سوره یونس: ۱۰، آیه ۱۰۶: «و لا تدع من دون الله ما لا ینفعک و لا یضرک فان فعلت فانک اذا من الظالمین». سوره آل عمران: ۳، آیه ۶۴: «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا». سوره کهف: ۱۸، آیه ۱۱۰: «و لا یشرک بعباده ربه احدا». سوره یونس: ۱۰، آیه ۱۸: «و یعبدون من دون الله ما لا یضرهم و لا ینفعهم... سبحانه و تعالی عما یشرکون». و نیز آیه ۳۱، سوره توبه: ۹، که در مورد شرک یهود و نصاری است.



قابل جمع نمی باشد. اگر اعتقاد به وحدانیت خدا وجود دارد، باید این عقیده ناظر به تمام صفات الهی و از جمله به معبود بودن او باشد» (۱).

مرحوم شیخ طوسی نیز ذیل آیه آخر سوره کهف فرموده است: «و لا یشرک بعباده الله احدا غیره من ملک و لا شجر و لا حجر و الامور فتعالی الله عن ذلک علوا کبیرا» (۲)؛ یعنی در عبادت خداوند هیچ کس غیر از او شریک قرار ندهد، اعم از فرشته یا درخت یا سنگ و کلوخ، که خداوند بسیار برتر از داشتن این گونه شریک است.

و مرحوم طبرسی ذیل آیه ۱۸ سوره یونس فرموده: «و یعبد هؤلاء المشرکون الاصنام التي لا یضرهم ان ترکوا عبادتها و لا تنفعهم ان عبدوها» (۳)؛ یعنی آن مشرکان بتهایی را می پرستیدند که اگر از پرستش آنها خودداری کنند، بتها نمی توانند به آنان زیان رسانند و اگر عبادتشان کنند، سودی به آنان نمی توانند برسانند.

به هر حال، شرک در عبادت اولین و بزرگترین گناه از گناهان کبیره است و به تعبیر قرآن کریم «ظلم عظیم» است. «عظمت هر عملی وابسته به بزرگی اثر آن است. به این جهت، بزرگترین گناهان شرک است که اطلاق صفت «عظیم» برای آن بدون هیچ قید و شرطی دلالت بر آن دارد که این گناه از نظر بزرگی، اندازه ای برای آن متصور نیست» (۴). و شاید علت آنکه پرستش غیر خداوند بزرگترین ظلم است، آن باشد که معنی عبادت غیر خدا این است که معبود کامل حقیقی نیست و حق خداوند را به غیر خداوند داده است.

بعضی از آیات شریفه، شرک را به عنوان گناهی نابخشودنی معرفی کرده اند. (۵) و بعضی از مفسران بزرگ شیعه فرموده اند: «خداوند شرک را از کافر و مشرک نمی آمرزد، ولی سایر گناهان را ممکن است به وسیله شفاعت، یا عفو و رحمت

ص: ۱۰۷

۱-۱. «المیزان» ج ۱۳، ص ۴۳۸.

۲-۲. «التبیان» ج ۷، ص ۱۰۰.

۳-۳. «مجمع البیان» ج ۵، ص ۹۸.

۴-۴. «المیزان» ج ۱۶، ص ۲۲۶.

۵-۵. ر.ک: سوره نساء: ۴، آیه ۴۸ و نیز آیه ۱۱۶ همان سوره.

الهی، یا به جهت اعمال صالح مردم مورد غفران خود قرار دهد»<sup>(۱)</sup>. این تعبیرات همه نشان دهنده اهمیت فوق العاده مسأله شرک در عبادت است که تلاش بسیار زیاد دین در نفی و از بین بردن آن روشن می شود.

برخی از آیات شریفه نیز شرک در اطاعت را مطرح کرده است، مثل آیه: «و قال الشیطان لما قضی الامر... ائی کفرت بما اشركتمون من قبل انّ الظالمین لهم عذاب الیم»<sup>(۲)</sup>. علامه طباطبایی فرموده: «مراد از شرک در این آیه شریفه شرک در طاعت است، نه شرک در عبادت»<sup>(۳)</sup>.

و اما روایات اهل بیت علیهم السلام نیز شرک در عبادت را به عنوان بزگترین گناه کبیره معرفی کرده اند؛ امام باقر علیه السلام فرمود: «اکبر الكبائر الا- شراک بالله، يقول الله: «من یشرك بالله فقد حرم الله علیه الجنة»<sup>(۴)</sup>؛<sup>(۵)</sup> شرک به خداوند بزرگترین گناهان کبیره است؛ زیرا خداوند می فرماید: هر کس شرک به خداوند داشته باشد، خداوند بهشت را بر او حرام نموده است». شبیه این تعبیر در روایات بسیاری آمده است.<sup>(۶)</sup>

### شرک عرب جاهلی

چه نوع شرکی در عرب جاهلی وجود داشت و قرآن کریم با کدام یک از انواع شرک مواجه بوده است؟ و آیات شریفه قرآن بیشتر با کدام قسم از اقسام شرک مبارزه و محاجّه نموده است؟ پاسخ این سوال، نقشی تعیین کننده در بحثهای آینده

ص: ۱۰۸

- 
- ۱-۱. «المیزان» ج ۴، ص ۳۷۱.
  - ۲-۲. سوره ابراهیم: ۱۴، آیه ۲۲.
  - ۳-۳. «المیزان» ج ۱۲، ص ۴۸.
  - ۴-۴. سوره مائده: ۵، آیه ۷۲.
  - ۵-۵. «اصول کافی» ج ۲، ص ۲۱۲، ح ۴؛ «کنز الفوائد» ص ۱۸۴؛ «مجمع البیان» ج ۲، ص ۲۱۷، ح ۲۴؛ «وسائل الشیعه» ج ۱۵، ص ۳۱۸.
  - ۶-۶. ر. ک: «اصول کافی» ج ۲، ص ۳۹؛ «وسائل الشیعه» ج ۱۵، ص ۳۲۲؛ «اربعین شیخ بهایی» ص ۲۸۱، ح ۳۰؛ «مرآة العقول» ج ۱۰، ص ۴۶.

از آیات قرآن استفاده می شود که بت‌های متعددی در میان اعراب وجود داشته است، به نام‌های: «لات»، «عزی»، «مناه»، «وَدَّ»، «سواع»، «یغوث»، «یعوق»، «نسر». (۱) و در روز فتح مکه ۳۶۰ بت در اطراف کعبه معظمه وجود داشته است. (۲) برخی از نویسندگان گفته اند: «از آیه شریفه «ما نعبد هم الا ليقربونا الى الله زلفی» (۳) استفاده می شود که گروه‌های متعددی از اعراب آن زمان معتقد به خداوند بوده اند و او را آفریدگار جهان می دانستند، اما بت‌ها را پرستش می کردند؛ زیرا معتقد بودند که آنها دوستان خدا و عامل شفاعت نزد او هستند». (۴)

روشن است که اعراب زمان جاهلیت از جهت عقیده یکسان نبوده، برخی از آنان موخّید بودند، مثل پیروان دین «حنیف»، و برخی از آنان صابئی، یهودی، مسیحی، مجوسی و... بودند. اینان نیز از جهت عقیده متفاوت بودند. همچنین عقیده آنان که بت می پرستیدند، متفاوت بود. گرچه معمولاً همه آنان معتقد به خدای متعال بودند، ولی اعتقاد به «الله» از آن جهت که او معبود است، متفاوت است. به عقیده ما از آیات شریفه استفاده می شود که آنان همگی خداوند را خالق و آفریدگار جهان می دانستند و از این جهت، تفاوتی بین آنان نبوده است: «و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله» (۵)؛ «اگر از آنان سؤال کنی چه کسی آسمانها و زمین را آفریده است، حتما می گویند: «الله».

اما اگر از ربوبیت خداوند از آنان سوال شود، آنان بت‌های خود را «ربّ» می دانند و لازم است که به آنان تذکر داده شود که این بت‌ها نمی توانند ربّ باشند.

و آنان با تأمل به این نتیجه خواهند رسید که همان کس که خالق است، ربّ و

ص: ۱۰۹

---

۱- ۱. ر.ک: سوره النجم: ۵۳، آیه ۱۹؛ سوره نوح: ۷۱، آیه ۲۳.

۲- ۲. «ادیان العرب» ص ۲۹۰.

۳- ۳. سوره زمر: ۳۹، آیه ۳.

۴- ۴. «المفصل فی تاریخ العرب» ص ۴۴.

۵- ۵. سوره لقمان: ۳۱، آیه ۲۵؛ سوره زمر: ۳۹، آیه ۳۸.

«قل من يرزقكم من السماء و الارض امن يملك السمع و الابصار و من يخرج الحي من الميت و يخرج الميت من الحي و من يدبّر الامر فسيقولون الله فقل افلا تتقون»<sup>(۱)</sup>؛ «بگو: چه کسی از آسمان و زمین شما را روزی می دهد یا چه کسی است که مالک شنوایی و بینایی است و کیست که زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می آورد و چه کسی است که مدبّر کارهاست؟ پس خواهند گفت: الله. بگو: پس آیا پروا نمی کنید؟».

با دقت در آیات شریفه روشن می شود که بین جمله «ليقولن الله» و جمله «سيقولون لله» باید فرق گذارده شود. «سین» که حرف استقبال است، دلالت می کند که پاسخ سؤال در ذهن آنان حاضر نبوده است. پس اگر سؤال این باشد که خالق آسمان و زمین کیست؟ پاسخ می دهند که خدای متعال. اما اگر سؤال این باشد که مدبّر آسمانها و زمین کیست، یا چه کسی روزی شما را می رساند، یا چه کسی انسانها را زنده می کند یا می میراند؟ پاسخ این گونه سوالات در ذهن آنان حاضر نیست و باید با توضیح دادن آیات و دلایلی آنها را متوجه نمود که آن کس که خالق است، همان شخص نیز مدبّر و ربّ خواهد بود.

آقای عبدالرحمن حسن جنّکه میدانی فرموده است: «به عقیده عرب جاهلی خدای متعال تنها ربوبیت تکوینی داشته است، نه ربوبیت تدبیر و عنایت به خلق، به طوری که سود و زیان مردم به دست او باشد».<sup>(۲)</sup>

با توجه به آنچه گذشت روشن شد که مشرکان زمان جاهلیت هم شرک در ربوبیت داشتند و هم شرک در الوهیت. نه خداوند متعال را ربّ و مدبر جهان می دانستند و نه او را پرستش می کردند. و یکی از اشتباهات بزرگ بسیاری از

ص: ۱۱۰

---

۱- ۱. سوره یونس: ۱۰، آیه ۳۱. و شبیه این آیه است آیات ۸۴ تا ۸۹ از سوره مؤمنون: «قل لمن الارض و من فیها ان کنتم تعلمون سيقولون لله قل افلا تدكرون قل من رب السموات السبع و رب العرش العظيم سيقولون لله قل افلا تتقون قل من بيده ملكوت كل شيء و هو يجير و لا يجار عليه ان كنتم تعلمون سيقولون لله قل فأنى تسحرون».

۲- ۲. «توحيد الربوبية و توحيد الالهيه و مذاهب الناس بالنسبه اليهما» ص ۱۰۸.

نویسندگان وهابی و غیر وهابی آن است که تصور کرده اند مشرکان زمان جاهلیت توحید در ربوبیت را قبول داشتند و تنها مشکل آنان شرک در عبادت بوده است. و معلوم شد که آنان خداوند را به عنوان خالق و مبدأ قبول داشتند، اما او را مدبر نمی دانستند؛ گویا خداوند جهان را آفریده، ولی تدبیر امور را واگذار به بتها نموده است؛ در حالی که قرآن کریم همیشه تذکر می دهد که سود و زیان شما و رزق و کلیات و ممات شما، سلامتی و همه حول و قوه شما به دست خدای متعال است. پس آنکه خالق است، همان نیز ربّ و مدبر امور است.

استاد مصباح یزدی فرموده است: «عمده عقاید شرک آمیز در طول تاریخ این گونه بوده است که خداوند جهان را آفریده، ولی تدبیر جهان را به بعضی از مخلوقاتش واگذار کرده است؛ حتی مشرکان عرب که قرآن در مورد آنها می گوید: «انما المشركون نجس»<sup>(۱)</sup> آنان معتقد بودند که کارگردانان جهان متعددند. ملائکه کارگردانان جهان هستند و اینان دختران خدا هستند و کارگردان جهان می باشند و بتها را به عنوان مجسمه های آنان می ساختند و پرستش می کردند؛ به خاطر اینکه به آن ملائکه تقرب پیدا کنند، ملائکه هم کارگردانان جهان هستند. از طرفی این دختران پیش خدا عزیز هستند، خدا روی حرف اینها حرف نمی زند، وقتی چیزی از او بخواهند، دیگر حرفشان را به زمین نمی اندازد و شفیع پیش خدا هستند.

پس مشرکان عرب معتقد به «الله» بوده اند، ولی شرکشان در ربوبیت و عبادت بود؛ همچنان که مشرکان زمان حضرت یوسف علیه السلام که حضرت یوسف فرمود: «ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار»<sup>(۲)</sup> شرک آنان در ربوبیت بوده است»<sup>(۳)</sup>.

بنابراین، معلوم شد که شرک در آن زمان تنها شرک در عبادت نبوده، بلکه هم شرک در ربوبیت بوده است و هم در عبادت.

ص: ۱۱۱

---

۱-۱. سوره توبه: ۹، آیه ۲۸.

۲-۲. سوره یوسف: ۱۲، آیه ۳۹.

۳-۳. «معارف قرآن» ص ۵۲ و ۵۳.

برای گرایش به شرک در عبادت نباید به دنبال تنها یک عامل بود، بلکه عوامل متعددی موجب پیدایش شرک می شود که قرآن کریم به بسیاری از آنها اشاره کرده است، مثل: پیروی از اوهام و خیالات و امور غیر منطقی (۱)؛ حس گرایي و غفلت از ماورای طبیعت (۲)؛ یاری حضرت و نصرت دروغین خواستن از موجوداتی که قدرت بر آن نصرت ندارند (۳)؛ تقلید از دیگران (۴)؛ پیروی از هوای نفس (۵)؛ و مکر و خدعه شیاطین (۶).

### انواع شرک

شرک انواع و اقسامی دارد که برخی از اقسام آن شرک جلی است و برخی خفی:

۱. روشن ترین مرتبه شرک آن است که عقیده به خدایی دیگر همراه با خدای متعال داشته باشد. این گونه شرک بسیار کم است و کمتر نیز در آیات و روایات ذکری از آن به میان آمده است؛ اما بدترین نوع شرک می باشد.

۲. عبادت کردن غیر خدای متعال، مثل: عبادت درخت، سنگ، حیوان، ارواح، جن، حضرت عیسی، ستارگان و... که این گونه شرک بسیار زیاد است.

مشرکانی که این گونه عبادت دارند، در واقع آنها را پرستش می کنند تا به خداوند نزدیک شوند (۷).

۳. اعتقادات غلوآمیز در حق ائمه علیهم السلام یا حضرت عیسی علیه السلام که مثلاً او را پسر خدا بدانند یا عزیر را فرزند خدا بدانند.

ص: ۱۱۲

۱-۱. ر.ک: سوره یونس: ۱۰، آیه ۶۶ و سوره النجم: ۵۳، آیه ۲۳.

۲-۲. ر.ک: سوره فرقان: ۲۵، آیه ۲۱ و سوره نساء: ۴، آیه ۱۵۳.

۳-۳. ر.ک: سوره یونس: ۱۰، آیه ۱۸.

۴-۴. ر.ک: سوره زخرف: ۴۳، آیه ۲۲ و سوره مائده: ۵، آیه ۱۰۴ و سوره بقره: ۲، آیه ۱۶۹.

۵-۵. ر.ک: سوره طه: ۲۰، آیه ۹۶.

۶-۶. ر.ک: سوره نمل: ۲۷، آیه ۲۴.

۷-۷. سوره زمر: ۳۹، آیه ۴.

۴. پیروی از هوای نفس، به وسیله اغوای شیطان (۱) و به عبارت دیگر، شرک در طاعت (۲).

۵. ریا در عبادت به این معنا که ضمن عبادت و اطاعت از خدای متعال قصد اطاعت از موجود دیگری را داشته باشد و بخواهد عمل خود را به او نیز نشان دهد یا عمل خود را برای خدا و برای دیگری انجام دهد.

آیه شریفه «و لا یشرک بعباده ربه احدا» (۳) به ریا در عبادت تفسیر شده است (۴) و در روایتی نیز از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود: «از شرک کوچک پرهیزید!» سوال شد که شرک کوچک چیست؟ فرمود: «ریاء» (۵). ائمه علیهم السلام نیز استعانت گرفتن از دیگران را برای عبادت مصداق این نوع شرک دانسته اند (۶).

این مبحث احتیاج به توضیحی دارد که در آینده بیان خواهد شد که آیا استعانت مطلقاً موجب شرک است یا خیر.

۶. گاهی شرک به معنی شرک ذاتی به کار می رود، یعنی عقیده به تعدد مبدأ داشتن، و گاهی به معنی شرک صفاتی، یعنی صفات خدای متعال را زاید بر ذات دانستن، همانند صفات بشر، و گاهی مقصود شرک افعالی است، یعنی غیر خدا را مؤثر مستقل در جهان دانستن.

تمام اقسام بیان شده از شرک مذموم و حرام است. و برخی از آنها کفر نیز می باشد (۷) و

ص: ۱۱۳

۱-۱. «انما سلطانه علی الذین یتولونه و الذین هم به مشرکون»، (سوره نحل: ۱۶: آیه ۱۰۰).

۲-۲. علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه «انی کفرت بما اشركتمون من قبل»، (سوره ابراهیم: ۱۴، آیه ۲۲) فرموده: «مقصود شرک در طاعت است، نه در عبادت»، «المیزان» ج ۱۲، ص ۴۸.

۳-۳. سوره کهف: ۱۸، آیه ۱۱۰.

۴-۴. «الکشاف» ج ۲، ص ۷۵۱.

۵-۵. همان.

۶-۶. «مجمع البیان» ج ۶، ص ۴۹۹.

۷-۷. در قرآن کریم گاهی کفر و شرک مترادف به کار رفته اند؛ مثلاً در سوره کهف، در داستان دو مردی که یکی از آنان منکر معاد بود، درباره او گاهی کفر استعمال شده و گاهی شرک: «ما اظن الساعه قائمه... قال له صاحبه و هو يحاوره اکفرت بالذی خلقک... لکننا هو الله ربی و لا اشرك بربی احدا... یالیتنی لم اشرك بربی احدا»، (سوره کهف: ۱۸، آیه ۴۲ - ۳۶).

برخی در حدّ کفر نیست؛ مثلاً ریاء حرام است، اما حرمت آن مثل کفر نمی باشد.

مرحوم مولانا نظر علی طالقانی فرموده است: «شرک بر چهار قسم است: اول شرک غیر مغفور - نعوذ بالله - که شرک جلی و شریک قرار دادن در مقام ذات احدیت است. دوم شرک طاعت که در حین معصیت، طاعت شیطان نموده و او را در مطاعت شریک خدا قرار داده پس گاهی اطاعت حق کند و گاهی اطاعت شیطان. سوم، شرک در عبادت که به ریاء حاصل شود. چهارم، شرک در اسباب، چنانچه غالب خلق چشم امید و خوف به اسباب و خلق دارند... بدان که شرک را قسم پنجمی است که عین توحید و عبادت است و آن عمل کردن به خلاف حکم واقعی است از روی خوف و تقیه. پس به امر خدا، اطاعت ظالم و طاعی نموده ای و این است معنی آیه ای که در سوره نور است و مفسّر به زمان قائم علیه السلام است: «وعد الله الذین آمنوا منکم... لا یشرکون بی شیئا» (۱) و در دعای افتتاح نیز بیان کرده که فرمود: «ابدله من بعد خوفه امانا یعبدک لا یشرک بک شیئا» ای لا یتقی احدا، پس این محض تسمیه است به مناسبتی و مشابَهتی نه آنکه شرکی است مذموم» (۲).

قسم پنجمی از شرک که در این عبارت ذکر شده و به یک آیه شریفه و جمله ای از دعای افتتاح استناد گردیده است، ظاهراً صحیح نیست؛ زیرا اولاً، مقصود از «لا یشرکون بی شیئا» نفی مطلق شرک است؛ یعنی هیچ گونه ریاء در اعمال آنان وجود ندارد و یا به معنی آن است که هیچ گونه خوفی از غیر خدای متعال ندارند، نه آنکه به معنی نفی تقیه باشد. ثانیاً، هیچ کس از مفسرین - در حدّ تتبع نگارنده - شرک در این آیه را به معنی تقیه نگرفته است. و ثالثاً، تقسیم کردن شرک به شرک مذموم و شرک ممدوح صحیح نیست و باید گفت شرک با همه اقسام آن همیشه مذموم است؛ همچنان که برخی برای بدعت تقسیمی را ذکر کرده و گفته اند: بدعت به

ص: ۱۱۴

۱- ۱. سوره نور: ۲۴، آیه ۵۵.

۲- ۲. «کاشف الاسرار» ج ۲، ص ۴۶۳، و در ج ۱، ص ۶۳ نیز این معنای پنجم را ذکر کرده است.



تعداد احکام پنج گانه به پنج قسم تقسیم می شود. و برخی از امور را بدعت واجب یا مستحب دانسته اند<sup>(۱)</sup>، این نیز صحیح نیست؛ چرا که بدعت تنها یک قسم دارد و آن هم حرام است و آنچه را آنان بدعت واجب دانسته اند، اصلاً بدعت نیست.

۷. کمترین مرتبه شرک عبارت است از هر گونه اعتقادی که بر خلاف حق باشد. در روایتی آمده است که «کمترین درجه شرک آن است که به سنگ ریزه بگویی هسته خرماست و هسته ای را بگویی سنگ ریزه است»<sup>(۲)</sup>؛ چون معنی این کلام آن است که آنچه را که خداوند سنگ ریزه دانسته است، این شخص آن را بر خلاف علم خداوند چیز دیگری دانسته<sup>(۳)</sup>.

ص: ۱۱۵

۱-۱.

۲-۲. «اصول کافی» ج ۲، ص ۲؛ حدیث اول از باب الشرک؛ «الانوار النعمانیه» ج ۳، ص ۷۵.

۳-۳. مرحوم طالقانی در «کاشف الاسرار» ج ۲، ص ۴۱۱، در توضیح این حدیث فرموده است: «کفر به معنی ستر و پوشانیدن و پنهان نمودن، و شرک به معنی شریک قرار دادن است. و ظاهر است که شریک بودن تو با زید باید در چیزی باشد که تو و زید در آن چیز مثل هم باشید، چون شرکت در مال مثلاً. و تا مشرک فیه نباشد، شرکت صورت نگیرد و تا تساوی در وی و صدق وی بر هر دو نباشد، مشرک فیه هر دو نباشد. تا انسان بر زید و عمر صادق نیاید مشرک فیه نشد، و تا ایشان تساوی در صدق نداشتند شریکین و مثلین نشدند و هکذا شرکت انسان و فرس در حیوانیت و شرکت فرس و شجر در نباتیت؛ و هکذا. پس شرکت و همسری و مثالیت متلازم و متقارب المفهوم اند. و لکن ما به الاشتراک دو قسم است: یکی واقعی کما مرّ. و یکی ادعایی مثل آنکه کسی گوید به ستاره زهره که آفتاب این است لا- غیر، یا این هم آفتاب است. در صورت اول هم گوئیم که از برای خود شریک قرار داده به لحاظی و کافر به وی شده به لحاظی. باز گوئیم: شریک قرار دادن دو قسم است: یکی به زبان قال چون ثویه و مجوس و نصاری که «قالوا انّ الله ثالث ثلاثة» و این کم است در میان مذاهب کما لا یخفی. دوم به زبان حال چون آفتاب پرست، مثلاً که گوید خدا این است و این خدا است و نگوید خدا دو است و لکن تو گویی که این شخص از برای خدا در خدایی شریک قرار داده، مثل اینکه کسی غیر سلطان را بگوید سلطان این است. ظاهر است که از برای سلطان شریک و مثل و همسر قرار داده و کذا اگر بگوید سلطان منم یا العیاذ بالله خدا منم کما قال فرعون: «انا ربکم الاعلی» و کذا اگر گوئیم: این و آن در فلان مال شریک اند، به محض اینکه دیدیم هر دو را در آن تصرف دارند، اگر چه نگویند ما شریکیم. و گوئیم آب و خاک هر دو شریک اند در جسم. اگر چه ایشان زبان گویا ندارند. پس ثابت شد که هر جهل مرکب شرک است؛ چه علم خدا خلاف آن است. پس آنچه را که حق گوید: حق است، جهل مرکب آن را - نعوذ بالله - باطل داند و ضدّ آن را حق داند، و آنچه را که او حق داند، حق گوید، باطل است. پس این ادعای مثلیت و همسری با خدا کرده در این مطلب خاص، بلکه در همه چیز بالملازمه الخفیة الغیر المضرّه، چه ردّ حق در یک چیز ردّ اوست در همه چیز». این کلام گرچه طولانی بود، ولی چون تحلیل بسیار جالبی در معنی شرک بیان کرده بود، نقل شد.

چه نوع اعتقاد یا عملی شرک آلود و کدام عقیده یا عمل موحدانه است؟

معلوم است که اگر کسی معتقد باشد غیر از خداوند، موجودات دیگری نیز وجود دارند و هستی منحصر به خدای متعال نیست، این عقیده شرک محسوب نمی شود؛ یعنی برای موحد بودن لازم نیست حتما اعتقاد به «وحدت شخصی وجود» داشته باشیم. کسی که مخلوقات را برای خداوند قائل باشد و آنها را افعال خداوند و شوئن و تجلیات الهی، در حالی که آنها را مستقل در تأثیر نداند، بلکه وابسته به خداوند بداند، موحد است.

اعتقاد به نظام اسباب و مسببات نیز با اعتقاد به توحید منافاتی ندارد و چنین نیست که هر کس موحد است، باید هر چیزی را مستقیماً اثر و فعل خداوند بداند، بلکه پذیرفتن نظام علت و معلولی مؤید و مکمل اعتقاد به توحید است. بله، اعتقاد به استقلال در تأثیر موجودات، موجب عقیده به تفویض، و شرک می باشد.

این مرز توحید و شرک را با مسأله «ممکن الوجود» و «واجب الوجود» یا «فقر ذاتی» که لازمه ممکن الوجود است، به خوبی می توان تبیین و تحلیل نمود.

بنابراین، برای تشخیص اعتقادات شرک آلود از عقیده ای که توحیدی است، طبق فلسفه اسلامی ملاک خوبی وجود دارد و آن اینکه تنها خدای متعال موجود مستقل و واجب الوجود است و همه چیز ممکن الوجود و وابسته به اوست. هر کس که معتقد باشد هر موجودی غیر از خدای متعال مستقل در تأثیر است، عقیده او شرک آلود است؛ ولی اگر شخصی معتقد باشد که «لا مؤثر فی الوجود الا الله» و تمام موجودات را ممکن الوجود و فقیر و وابسته به خداوند، بلکه عین فقر و وابستگی بداند و اگر تأثیری برای آنان معتقد باشد، تأثیر آنها را باذن الله بداند، در این صورت، این عقیده، عقیده توحیدی است.

آیه شریفه «تالله ان کنا لفی ضلال مبین اذ نسوئکم برب العالمین» (۱) دلالت

ص: ۱۱۶

می‌کند بر آنکه ملائک در شرک آن است که کسی موجودات را در عرض با خدای متعال بداند، یعنی تسویه و تساوی دانستن هر موجودی با خداوند عین شرک است؛ مثلاً اگر کسی انبیا یا ائمه علیهم السلام یا هر موجود دیگری را مساوی با خداوند بداند، این شرک خواهد بود. و یا آنکه کسی آنها را خالق یا مدبر جهان بداند و هیچ نقشی برای خدای متعال در نظر نگیرد و یا آنها را مستقل در تأثیر و شفاعت و سود و زیان بداند، این گونه عقاید شرک آلود خواهد بود.

به عبارت دیگر، ملائک و میزان در توحید و شرک مسأله «باذن الله» بودن است که اگر کسی نظام اسباب و مسببات و علت و معلول را قبول داشته باشد، اما بگوید هر مؤثر در تأثیر خود باذن الله اثر می‌گذارد و خدا را «من ورائهم محیط» (۱) بداند، این عقیده توحیدی است؛ ولی اگر به «اذن الله» را قبول نداشته باشد و هر مؤثری را مستقل و جدای از خداوند اثر گذار بداند، این شرک است.

و باز به بیان دیگر، اگر هر مؤثری را «از او» و «به سوی او» بدانیم، این توحید است؛ «انا لله و انا الیه راجعون» (۲) و اگر به جمله «از خدا بودن» توجه نباشد و هر موجودی فی نفسه و مستقل در نظر گرفته شود نه آنکه از طرف خداوند است، در این صورت، شرک خواهد بود.

مرحوم سید جعفر دارابی کشفی فرموده: «میزان در اشراک و توحید، بودن و نبودن دلیل و برهان است. پس اگر دلیل باشد بر وساطت و تعظیم چیزی، پس طاعت و تعظیم او عین توحید است، مثل سجده کردن برای تعظیم حضرت آدم علیه السلام در ضمن طاعت خدا، و مثل تعظیم و طاعت رسل و انبیا علیهم السلام و علمای حقانی که طاعت و تعظیم ایشان عین توحید و تعظیم و طاعت خداست. و اگر دلیلی نباشد، پس عین اشراک است، مثل سایر اقسام و مراتب شرک؛ هر چند در ظاهر توحید می‌نماید. و از اینجاست که رد کردن رسول و

ص: ۱۱۷

---

۱-۱. سوره بروج: ۸۵، آیه ۲۰.

۲-۲. سوره بقره: ۲، آیه ۱۵۶.

ائمه هدی علیهم السلام و علمای حق که دلیل بر وجوب طاعت و تسلیم امر ایشان است، اشراک است»<sup>(۱)</sup>.

این ملاکی را که مرحوم کشفی بیان فرموده است، برای تشخیص توحید عبادی از شرک در عبادت خوب است؛ اما برای تشخیص سایر اقسام شرک، نمی تواند ملاک باشد؛ مثلاً برای تشخیص توحید و شرک در ربوبیت، نمی توان گفت: اگر مدبر جهان رسول اکرم صلی الله علیه و آله باشد، توحید است؛ ولی اگر مدبر جهان ستارگان باشند، شرک است و تفاوت این دو را به وجود دلیل و برهان و عدم آن قرار دهیم، بلکه باید گفت: اگر جهان مدبری در عرض خدای متعال داشته باشد، این شرک است و اگر مدبری در طول خدای متعال داشته باشد که به اذن خداوند کار کند و هیچ گونه استقلالی از خود نداشته باشد، این عین توحید خواهد بود.

آیه الله خوئی در مقام بیان ملاک شرک فرموده است: «اگر از عبادت خاصی نهی شد، مثل روزه روز عید یا نماز حائض و حج در غیر ماه خاص یا سجود بر غیر خداوند، در این صورت، کسی که آن را انجام دهد، مرتکب حرام شده و مستحق عقاب است، اما با این اعمال او کافر یا مشرک نمی گردد؛ زیرا هر فعل حرامی، موجب شرک یا کفر فاعل خود نمی گردد. بنابراین، شرک عبارت است از: خضوع در برابر غیر خداوند با این انگیزه که خضوع کننده عبد است و آنکه در برابر او خضوع شده، رب است. پس اگر کسی عمداً برای غیر خداوند سجده کند، ولی عقیده به ربوبیت او نداشته و خود را نیز عبد او نداند، چنین کسی با این عمل از مسلمان بودن خارج نمی شود؛ زیرا ملاک در اسلام اقرار و اعتراف به شهادتین است و چنین شخصی نیز شهادتین را دارد، پس مسلمان است؛ گرچه گناه کبیره انجام داده است»<sup>(۲)</sup>.

بنابراین، به نظر آیه الله خوئی، ملاک در شرک آن است که کسی خود را عبد غیر خداوند بداند و یا غیر خداوند را رب بداند. در این صورت، مشرک می گردد؛ هر

ص: ۱۱۸

---

۱- ۱. «اجابه المضطربین» ج ۱، ص ۳۲، ۳۳.

۲- ۲. «البيان» ص ۵۰۹.

چند کلام ایشان نیز قابل خدشه است؛ زیرا طبق برخی از روایات، سجده برای غیر خداوند، حتی بدون اعتقاد به ربوبیت او باز موجب کفر و شرک است، مثل روایتی که می‌گوید بر صیصای عابد، ابلیس را سجده کرد و کافر گردید؛<sup>(۱)</sup> در حالی که روشن است که او اعتقادی به ربوبیت ابلیس نداشت. و با آنکه انجام عمل و سودی را از او طلب کرده بود؛ یعنی نجات خود را از او می‌خواست، اما این به معنی عقیده به ربوبیت او نیست.

### سجده برای غیر خداوند

آیا عبادت بودن سجده یک امر ذاتی است؟ بنابراین، قابل تغییر نبوده، همیشه سجده بر غیر خدا مساوی با شرک است یا آنکه عبادت بودن سجده ذاتی نبوده، تابع قصد سجده کننده و اعتقادی که نسبت به مسجودله دارد و نیز تابع امر یا نهی خداوند می‌باشد؟ در قرآن کریم چند سجده و خضوع و تکریم برای غیر خداوند مطرح شده است، در حالی که سجده کننده و خضوع کننده از بالاترین درجه توحید برخوردار بوده است، مثل:

- سجود فرشتگان بر آدم علیه السلام «و اذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا...»<sup>(۲)</sup>. پس معلوم می‌شود که آدم مسجود فرشتگان بوده و آنان با این عمل مشرک نشدند.

- سجود ابوین حضرت یوسف علیه السلام بر او: «و الشمس و القمر رأیتهم لی ساجدین»<sup>(۳)</sup>.

- خضوع هر شخصی در برابر ابوین خود: «و اخفض لهما جناح الذل من الرحمه»<sup>(۴)</sup>.

ص: ۱۱۹

---

۱- ۱. «مجمع البیان» ج ۹، ص ۲۶۵؛ «بحار الانوار» ج ۱۴، ص ۴۸۷.

۲- ۲. سوره بقره: ۲، آیه ۳۴.

۳- ۳. سوره یوسف: ۱۲، آیه ۴.

۴- ۴. سوره اسراء: ۱۷، آیه ۲۴.

- تکریم و تعظیم حضرت ابراهیم علیه السلام: «واتخذوا من مقام ابراهیم مصلی»<sup>(۱)</sup>.

آیا بین جمله «اسجدوا لآدم» و جمله «اسجدوا لله» تفاوتی وجود دارد یا خیر؟

اینجا نظرات مختلفی وجود دارد که به بیان آنها می پردازیم.

۱. یک احتمال آن است که گفته شود سجود در اینجا به معنی خضوع است، نه غایت خضوع. و آنچه عبادت است، غایت و نهایت خضوع و تعظیم است. پس مطلق خضوع عبادت نیست، بلکه نهایت خضوع عبادت است؛ ولی این پاسخ از چند جهت قابل نقد است؛ زیرا اولاً، قرآن کلمه «سجود» درباره آن به کار برده است و حمل این سجود بر خضوع و حمل سجود برای خداوند بر غایت خضوع، خلاف ظاهر لفظ است و نیز موجب اشتراک لفظی می باشد. ثانیاً، مواردی در شرع وجود دارد که غایت خضوع نیست، در عین حال عبادت است، مثل: قیام و تشهد نماز.

۲. احتمال دیگر آن است که گفته شود: آدم مسجود فرشتگان نبوده است، بلکه تنها قبله فرشتگان بوده و فرشتگان به طرف آدم که آینه تمام نمای خداوند بوده است، خدا را سجده کرده اند؛ ولی این احتمال نیز اولاً، خلاف ظاهر قرآن کریم است؛ زیرا قرآن فرموده که برای آدم سجده کنید، نه آنکه به طرف او خدا را سجده کنید.

و ثانیاً، اگر مقصود قبله بودن آدم باشد، دیگر وجهی برای اعتراض ابلیس باقی نمی ماند و تکبر کردن و خود را برتر دانستن بی وجه خواهد بود؛ زیرا مسجود له باید برتر از سجده کننده باشد، اما قبله گاه لازم نیست برتر از سجده کننده باشد. و لذا در برخی از روایات آمده است که «احترام مؤمن از احترام کعبه بیشتر است»<sup>(۲)</sup> با اینکه کعبه معظمه قبله مؤمنان می باشد.

۳. آیه الله خوئی فرموده: «اگر کسی غیر خداوند را سجده کند، به نیت آنکه خود را عبد او و او را ربّ خود بداند، چنین شخصی مشرک می گردد، اما اگر کسی عمداً

ص: ۱۲۰

۱- ۱. سوره بقره: ۲، آیه ۱۲۵.

۲- ۲. «بحار الانوار» ج ۶۴، ص ۷۱، ح ۳۵.

غیر خدا را سجده کند، اما بدون قصد عبودیت باشد، عمل او حرام بوده است، اما با این کار، او مشرک نمی گردد»<sup>(۱)</sup>. و چون فرشتگان آدم را سجده کردند بدون آنکه معتقد باشند که آدم ربّ آنان است، پس مشرک نشدند. از طرف دیگر، چون این سجده به امر خداوند بوده است، پس گناهی نیز مرتکب نشدند.

۴. آیه الله جوادی آملی فرموده است: «امر به سجده برای آدم، یقیناً امر تکوینی نیست؛ زیرا امر تکوینی فوق آن است که عصیان شود؛ چنانچه امر تشریحی هم نمی تواند باشد؛ زیرا فرشتگان امر تشریحی نمی پذیرند. گرچه شیطان امر تشریحی می پذیرد، ولی ظاهراً بیش از یک امر نبود که به صورت خطاب به فرشتگان و ابلیس صادر شد. تنها می توان گفت که امر مزبور، تمثیل یک واقعیت است و آن این که شامخ ترین مقام، در جهان امکان، مقام انسانیت و مقام خلیفه الهی است که در برابر آن فرشتگان خضوع می کنند و شیطان هم راهزن این مقام است»<sup>(۲)</sup>.

سپس ایشان نتیجه گرفته است که سجده ملائیک بر آدم، سجده تکریم است نه عبادت و سجده نیز عبادت ذاتی نیست؛ زیرا اگر عبادت ذاتی بود، نباید انسان بتواند به قصد استهزا کسی را سجده کند. پس آدم معبود فرشتگان نبوده است، بلکه خضوع فرشتگان برای تکریم و بزرگداشت انسان بوده است.

این کلام از چند جهت قابل نقد است: اولاً، اشکالی ندارد که یک امر برای فرشتگان به صورت تکوینی باشد و برای ابلیس تشریحی باشد.

ثانیاً، آنچه ایشان فرمود که «فرشتگان امر تشریحی نمی پذیرند»، قابل خدشه است؛ زیرا باید بین فرشتگان ارضی که ارتباط با ماده دارند و فرشتگان مهیمن که ارتباط با ماده ندارند، فرق گذارده شود. در قسم اول چون مجرد کامل وجود ندارد، حرکت صحیح است و امکان امر تشریحی به آنان وجود دارد، و شاید نزول و عروج نیز مربوط به این فرشتگان باشد؛ همچنان که اگر در برخی از روایات آمده که مثلاً

ص: ۱۲۱

۱-۱. «البیان» ص ۵۰۹.

۲-۲. «تفسیر موضوعی قرآن مجید» ج ۶، ص ۲۵۴.

فرشته ای گناه کرد، مربوط به این قسم است؛ ولی قسم دوم فرشتگانی هستند که در نهج البلاغه آمده است که آنان که رکوع دارند، سجود ندارند و آنان که سجود دارند، رکوع ندارند<sup>(۱)</sup>. و قرآن درباره آنان فرموده «لا یعصون الله ما امرهم»<sup>(۲)</sup>. و شاید آیه کریمه «استکبرت ام کنت من العالین»<sup>(۳)</sup> نیز اشاره به این باشد که اگر ابلیس همراه فرشتگان ارضی باشد، پس امر تشریحی شامل او می گردد و اگر سجده نکند، تکبر کرده است؛ اما اگر از «عالین» باشد، یعنی جزء مهیمنان باشد، اصلاً امر به سجود شامل او نمی گردد.

و ثالثاً مقام خلیفه الهی مخصوص رسول خاتم صلی الله علیه و آله است و شامل افراد دیگر نمی شود.

۵. آیه الله سبحانی فرموده است: این سجده برای تعظیم آدم بوده اما به داعی اطاعت امر الهی<sup>(۴)</sup>.

۶. احتمال دارد کسی بگوید این سجده چون به امر خداوند بوده است، در واقع این سجده برای خداوند بوده است، و در روایتی نیز به آن اشاره شده است<sup>(۵)</sup>.

۷. احتمال دیگر آنکه این سجود کنایه از مسخر بودن و تسلیم بودن فرشتگان بر انسان است، ولی ابلیس برای انسان رام نبوده، بلکه حالت تمرد داشته است.

۸. برخی از وهابیان گفته اند که هر سجده برای غیر خدا شرک است، اما این سجده چون به امر خدا بوده است، شرک نمی باشد<sup>(۶)</sup>.

ولی این سخن قابل پذیرفتن نیست؛ زیرا هیچ گاه حکم موضوع خود را تغییر نمی دهد؛ حکم رتبه مؤخر از موضوع است و امر الهی موجب تبدل و عوض شدن ماهیت موضوع نمی گردد؛ مثلاً سب کردن به مردم که توهین به آنان است، اگر فرضاً

ص: ۱۲۲

۱-۱. «نهج البلاغه» خطبه

۲-۲. سوره تحریم: ۶۶، آیه ۶.

۳-۳. سوره ص: ۳۸، آیه ۷۵.

۴-۴. «مفاهیم القرآن الکریم فی معالم التوحید» ج ۱، ص ۴۰۲.

۵-۵. «الاحتجاج» ج ۱، ص ۳۱.

۶-۶. «مفاهیم القرآن الکریم» ج ۱، ص ۴۰۰.



خداوند در جایی امر به آن نماید، ماهیت آن سب و توهین به واسطه امر الهی عوض نمی شود. و این سخن بسیار دور از واقع است که کسی بگوید: «شرک بر دو قسم است: مجاز و ممنوع، و سجده فرشتگان بر آدم از قسم شرک مجاز و ممدوح بوده است؛ زیرا شرک در هیچ صورتی مجاز نیست و عمل فرشتگان اصلاً شرک نبوده است. گرچه کلام عمر که می گوید: «من حجر الاسود را تنها به این جهت می بوسم که دیدم پیامبر آن را می بوسید و گرنه می دانم این سنگ سود و زیانی ندارد و آن را نمی بوسیدم» (۱). نیز اشعار به آن دارد که بگوید این عمل از قسم شرک مجاز است.

پس روشن شد که نفس سجود عبادت نیست، مگر همراه با این اعتقاد قلبی که سجده کننده عبد باشد و مسجود له رب او باشد. و از میان احتمالاتی که ذکر شد، احتمال هفتم بهترین پاسخ است.

### بدترین نوع شرک

شرک مقابل توحید است و با شناخت بهتر شرک، توحید را نیز بهتر می توان شناخت؛ زیرا «تعرف الاشياء باضدادها». و شرک بر چند قسم است: ۱. شرک ذاتی که همان ثنویت یا تثلیث یا اعتقاد به چند مبدأ برای جهان است؛ ۲. شرک در خالقیت؛ ۳. شرک در صفات که غالباً در اشاعره وجود دارد. این نوع شرک شاید از نوع شرک خفی باشد که به جهت آنکه مربوط به مباحث دقیق کلامی و فلسفی است، اعتقاد به آن موجب خروج از اسلام نمی شود؛ ۳. شرک در عبادت که مربوط به عمل است؛ اما آن دو قسم دیگر، شرک نظری است.

کسی که اعتقاد به تفویض داشته باشد؛ یعنی بگوید: خداوند جهان را آفریده و اکنون هیچ نقشی ندارد و اسباب و مسببات مستقل در تأثیرند و نیازی به خدای متعال ندارند؛ یعنی موجودات در حدوث محتاج به خدا هستند، نه در بقای خود، این عقیده شرک است؛ ولی شاید بدترین نوع شرک این باشد که شخصی تصور کند

ص: ۱۲۳

هر گونه اعتقاد به تأثیر موجودات دیگر شرک است. این عقیده خود نوعی شرک، بلکه بدترین قسم شرک است؛ زیرا تمام موجودات دیگر را در عرض خداوند قرار داده است.

اشاعره منکر نظام علت و معلول شده و تأثیر اشیا را انکار کرده اند، به تصور آنکه اگر اشیا اثر داشته باشند، این موجب شرک می گردد؛ در حالی که این عقیده، خود شرک است؛ زیرا معنایش آن است که آنان تصوّر کرده اند که اشیا اگر اثر داشته باشند، مستقل در تأثیر می باشند، و استقلال در تأثیر، شرک است. وهابیان نیز معتقدند که کارهای طبیعی مربوط به موجودات و مخلوقات است و کارهای ما فوق طبیعی مربوط به خداوند است. این نیز نوعی اعتقاد شرک آلود است.

شهید مطهری فرموده: «وهابیان ناآگاهانه به نوعی استقلال ذاتی در اشیا قائل شده اند و از این رو، نقش ما فوق حد عوامل معمولی داشتن را مستلزم اعتقاد به قطبی و قدرتی در مقابل خدا دانسته اند. غافل از آنکه موجودی که به تمام هویتش وابسته به اراده حق است و هیچ حیثیت مستقل از خود ندارد، تأثیر مافوق طبیعی او مانند تأثیر طبیعی او، پیش از آنکه به خودش مستند باشد، مستند به حق است و او جز مجرای برای مرور فیض حق به اشیا نیست. آیا واسطه فیض وحی و علم بودن جبرئیل، و واسطه رزق بودن میکائیل و واسطه احیا بودن اسرافیل و واسطه فیض ارواح بودن ملک الموت شرک است!

از نظر توحید در خالقیت، این نظریه بدترین انواع شرک است؛ زیرا به نوعی تقسیم کار میان خالق و مخلوق قائل شده است؛ کارهای ماوراء الطبیعی را قلمرو اختصاصی خدا و کارهای طبیعی را قلمرو اختصاصی مخلوقات خدا یا قلمرو اشتراکی خدا و مخلوق قرار داده است. قلمرو اختصاصی برای مخلوق قائل شدن عین شرک در فاعلیت است؛ همچنان که قلمرو اشتراکی قائل شدن نیز، نوعی دیگر از شرک در فاعلیت است. بر خلاف تصوّر رایج، وهابگیری تنها یک نظریه ضدّ امامت نیست، بلکه پیش از آنکه ضدّ امامت باشد، ضدّ توحید و ضدّ انسان است.

از آن جهت ضد توحید است که به تقسیم کار میان خالق و مخلوق قائل است... تفکیک میان اثر مجهول و مرموز ناشناخته، و آثار معلوم و شناخته شده و اولی را - بر خلاف دومی - ماوراء الطبیعی دانستن نوعی دیگر از شرک است» (۱).

از آنچه گذشت، معلوم شد کسی که منکر نظام اسباب و مسببات است و تصور می کند تأثیر داشتن پیامبر و ائمه علیهم السلام در حوادث این جهان موجب شرک می شود، خودش به نوعی شرک خفی و بدترین نوع شرک مبتلا شده است؛ زیرا او تصور می کند که موجودات دیگر همه مستقل از خداوند بوده و لذا هر اثری یا اثر آنان است یا اثر خداوند است؛ در حالی که این عقیده، همه موجودات را در عرض خداوند پنداشته است.

این عقیده، از آن جهت بدترین نوع شرک است که مشرکان دیگر و حتی بت پرستان یا ثنویه و معتقدان به تثلیث هیچ چیزی را در عرض خداوند قائل نمی باشند و آن بت یا اهریمن یا... را در طول خداوند می دانند، اما این عقیده که هر گونه تأثیر موجودات را شرک می پندارد، همه اشیا را در عرض خداوند قرار داده است. در نتیجه بدترین نوع شرک در وهابیان وجود دارد؛ اما چون خود آنان متوجه این لازمه کلام و عقیده شان نیستند، مشرک نمی باشند و احکام شرک بر آنان مترتب نمی شود.

ص: ۱۲۵

بحث از اثبات وجود خدای متعال و وحدانیت و احدیت او تحت عنوان «توحید ذاتی» مورد بحث قرار می‌گیرد.

ما در اینجا به بیان دیدگاه مکتب قم درباره کیفیت اثبات خدای متعال و به تعبیر حدیث شریف «شیئیت حقیقی داشتن خدای متعال» پرداخته، پس از بررسی این مطلب به مسایل مربوط به صفات خداوند می‌پردازیم.

کسی که با مباحث فلسفی آشنایی داشته باشد، می‌داند که فلاسفه خدای متعال را با برهان صدیقین اثبات می‌کنند و به تعبیر خودشان از راه وجود و لوازم وجود به وجود واجب می‌رسند. کتاب «تجرید الاعتقاد» نیز که علم کلام با صبغه و اندیشه های فلسفی در آن تدوین شده، از همین روش پیروی نموده است. اما متکلمان قم به تبعیت از قرآن و حدیث به بحث از خلقت و خالقیت پرداخته و خلقت را دلیل بر اثبات وجود خالق متعال می‌دانند.

به همین جهت، ما ابتدا مسأله خلقت و آفرینش را بررسی کرده، سپس به کیفیت دلالت این دلیل می‌پردازیم.

یکی از ابعاد مهم فکر تمامی انسانها توجه به عالم طبیعت و شناخت آن است. هر شخصی دوست دارد جهانی را که خود جزئی از آن است، شناخته و جایگاه خود را در کل عالم بیابد. کیفیت خلقت، محدوده آن، هدف از خلقت، قوانین حاکم بر آن و... سوالاتی است که هر متفکری با آنها مواجه شده است. در این میان، فیلسوفان اهتمام بیشتری به مسأله آفرینش داشته اند؛ زیرا می خواسته اند اولاً، پاسخی قوی به سوفسطائیان داده و ثانیاً، خالق را نیز از این راه اثبات نموده و ثالثاً، به رابطه بین خالق و مخلوق توجه جدی داشته باشند.

انیشتین می گوید: «من می خواهم بدانم خداوند چگونه این جهان را خلق کرده؟ من به این پدیده یا آن پدیده یا طیف این عنصر یا آن عنصر علاقه مند نیستم، من می خواهم اندیشه های «او» را بدانم، و بقیه چیزها، همه جزئیات است».<sup>(۱)</sup>

گاهی مطالعه آفرینش برای آشنایی با علت غایی است که انیشتین نیز ادعا نموده و گاهی به منظور آشنایی با علت فاعلی عالم است؛ مخصوصاً اگر جهان را آیه و آینه تمام نمای حق دانسته و حق را متجلی در عالم و عالم را مظهر الهی بدانیم.

به همین جهت، قرآن کریم نیز دائماً انسان را متوجه مطالعه طبیعت نموده و آن را آیه الهی دانسته و از مردم می خواهد که به سادگی از کنار این آیات عبور نکنند.

محققان علوم اسلامی نیز وقتی به سراغ طبیعت و طبیعیات می روند، در واقع به دنبال کشف قدرت الهی هستند، و گر نه اصل شناخت طبیعت برای آنان هدف و مقصد اصلی نبوده است.

به هر حال، قرآن کریم کتاب تدوینی الهی است و جهان طبیعت کتاب تکوین خداست و هر دو کتاب نیاز به تدبّر دارند. هر دو کتاب مشتمل بر آیات هستند. آیات هر دو کتاب باید تلاوت شوند و مورد کنکاش قرار گیرند. بین قول و فعل الهی تطابق است، و همچنان که کتاب تدوین ظاهر و باطن، و تأویل و تفسیر دارد، عالم

ص: ۱۲۷

طبیعت نیز ممکن است به صورت کتابی سرشار از رمز و راز و مملو از اسرار الهی مورد مطالعه قرار گیرد. کسی که این گونه به جهان بنگرد، طبیعت را وسیله ای برای رسیدن به خداوند قرار داده و از زندان طبیعت رها شده است.

اگر جهان را عالم کبیر و انسان را عالم صغیر و بلکه انسان را عالم کبیر و جهان را عالم صغیر بدانیم، با توجه به لزوم مطابقت بین این دو عالم باز اهمیت و ضرورت این بحث روشن می گردد. روش ما در بررسی این موضوع صرفاً روش علمی محض نیست؛ زیرا علم نمی تواند کل جهان را مورد مطالعه قرار دهد و روشن است که باید از مشاهده طبیعت، تجزیه و تحلیل داده های علمی و نیز به کار بردن ریاضیات در بررسیهای طبیعت شناسانه بهره گرفت؛ اما در عین حال، چون بحث از ساختار کل جهان است و خود ما نیز جزئی از جهان هستیم و جزء نمی تواند درباره کل نظر بدهد، مگر وقتی که خود را بیرون از دایره آن کل فرض نماید و در این صورت، نیز کل، کل نخواهد بود!

لذا ضرورت دارد که در چنین بحثی از شهود و الهام و وحی نیز کمک گرفته شود و به صرف تجارب و داده های حسی اکتفا نشود. و چون نویسنده از کشف و شهود بی بهره است، این نقیصه را با کمالات نورانی قرآن کریم و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام جبران می نماید.

اگر بحث ما به صورت محدود بود و جزئی از طبیعت را به خود اختصاص می داد، زودتر به نتیجه می رسید؛ اما چون بحث از کل ساختار آفرینش نیز ضرورت دارد و روش بحثهای فلسفی نیز در همین کلی نگر بودن در عین جامعیت و ژرف اندیشی آن است، باید بحث درباره مطلق آفرینش الهی باشد و هیچ گونه اختصاصی به جهان ماده یا مجردات نداشته باشد، بلکه تمام ماسوی الله را - اعم از مادیات و مجردات - شامل شود. به عبارت دیگر، هر کدام از عالم عقول، نفس، هیولی، طبیعت، جسم، فلک، عناصر، و موجودات زمینی، داخل در محدوده بحث ما هستند؛ اما به صورت کلی و نه به صورت جزئی مورد مطالعه قرار می گیرند. ضمن آنکه برخی از

این موجودات چون کمتر در نهج البلاغه، و سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام مورد اشاره قرار گرفته اند، مورد بحث نیستند و به آنها نمی پردازیم.

مقصود از این توضیح، پاسخ به این تصور بود که شاید کسی گمان کند که چون آفرینش یا خلقت در کتابهای فلسفی اختصاص به مادیات و عالم طبیعت دارد، پس این مقاله تنها به عالم جسم و جسمانیات می پردازد؛ اما روشن شد که مراد از آفرینش، مطلق ما سوی الله است و در آینده نیز روایاتی را نقل می کنیم که در آنها کلمه «خلق» درباره مجردات و ملکوت عالم نیز به کار رفته است، و می توان گفت: در اصطلاح روایات و قرآن کریم، خلقت اعم از مادی و مجرد است؛ هر چند در فلسفه برای مجردات واژه خلقت را به کار نمی برند.

### بررسی واژه خلقت

در زبان فارسی، آفرینش مترادف و هم معنی با کلمات: خلقت، نهاد، فطرت، طبیعت، خمیره، طبع، سرشت، آب و گل، گوهر، گهر و جبلت به کار می رود.

مرحوم دهخدا گوید: «خلقت در لغت آفرینش باشد. و بعضی گفته اند: مجموع شکل و رنگ آدمی را گویند، و آن از کیفیات مختصّه به کمّیات است. و بعضی دیگر گفته اند: شکل منضم به لون را خلقت گویند. و جمعی دیگر گفته اند: کیفیتی است حاصل از اجتماع شکل و لون»<sup>(۱)</sup>.

در این تعریفها، به عوارض اجسام توجه شده و یک معنایی که دقیقاً مراد از آفرینش را روشن کند، ارائه نشده است.

گاهی کلمه «خلق» به معنی مخلوق، یعنی مردم به کار رفته است، مثل این که از امیرالمؤمنان علیه السلام نقل شده که فرمود: «یا ابا مریم انّی منیت بشرار خلق الله، اریدهم علی الأمر الذی هو الرأی فلا یتبعونی»<sup>(۲)</sup> ای ابو مریم! من به بدترین خلق

ص: ۱۲۹

۱-۱. «لغت نامه» دهخدا، ج ۷، ص ۹۹۲۶.

۲-۲. «نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه» ج ۲، ص ۵۳۱، خطبه ۳۰۹.

خدا گرفتار شده ام. آنان را به آنچه خیر و صلاح است، دعوت می کنم، ولی مرا پیروی نمی کنند». روشن است که این معنای خلق مورد نظر در این نوشتار نیست.

بر اساس کتابهای لغت «خلقت» به معنی تقدیر و اندازه گیری است و خالق به کسی می گویند که اشیا را بر اساس تقدیر و اندازه خاصی آفریده باشد. (۱) طریحی نیز پس از ذکر تقدیر و اندازه در معنی خلقت گوید: «خالق و باری و مصور مترادف نیستند؛ زیرا خالق تنها به جنبه اندازه گیری در آفرینش توجه دارد و باری به جهت ایجاد و آفریدن و مصور و موجد به حیثیت صورتگری می پردازد». (۲)

در کتابهای دیگر نیز تعریفاتی برای خَلق ذکر شده که به چند نمونه آن اشاره می کنیم:

«رسائل اخوان الصفا» خلق را آفریدن و ایجاد و پدید آوردن چیزی از چیز دیگر دانسته (۳) و سید مرتضی رضوان الله علیه نیز خلق را به معنی آفرینش بدون سابقه قبلی یا اندازه گیری و یا محکم کاری دانسته است. (۴) و ابوالبقاء می گوید: «خلقت یعنی هر فعلی که توسط یک فاعل و با علم و آگاهی از او صادر گردد و معمولاً در آن اندازه گیری نهفته است؛ گرچه گاهی در معنای مجرد آفریدن نیز به کار می رود». (۵) و همو نیز گوید: «ابداع در مورد موجوداتی به کار می رود که مسبوق به زمان یا به ماده نباشند، مثل مجردات. و تکوین در مورد موجوداتی به کار می رود که مسبوق به

ص: ۱۳۰

۱-۱. «النهایه» ابن اثیر، ج ۲، ص ۷۰؛ «المصباح المنیر» ص ۲۴۶؛ در «تاج العروس» ج ۲۵، ص ۲۵۱ نیز آمده است: «الخلق فی کلام العرب علی وجهین: الانشاء علی مثال ابدعه، و الآخر: التقدير. و کل شیء خَلَقَهُ اللهُ فهو مبتدئه علی غیر مثال سبق الیه: «الا له الخلق و الامر» و «فتبارک الله احسن الخالقین» قال ابن الانباری: معناه أحسن المقدرین، و قوله تعالى: «و تخلقون افکا» ای تقدرون کذباً، و قوله تعالى: «أنتی اخلق لکم من الطین» خلقه: تقدیره، و لم یرد أنه یحدث معدوماً. و الخالق فی صفاته تعالى: المبدع للشیء، المخرع علی غیر مثال سبق. و قال الازهری: هو الذی اوجد الاشیاء جمیعها بعد أن لم تکن موجوده، و اصل الخلق: التقدير، فهو باعتبار ما منه وجودها مقدّر، و باعتبار لایجاد علی وفق التقدير خالق.

۲-۲. «مجمع البحرین» ج ۵، ص ۱۵۶.

۳-۳. «رسائل اخوان الصفا» ج ۳، ص ۵۱۷: «الخلق ایجاد الشیء من شیء آخر».

۴-۴. «رسائل الشریف المرتضی» رساله الحدود، ص ۱۵۹.

۵-۵. «کلیات أبی البقاء» ص ۱۶۳: «کل فعل وجد من فاعله مقدراً لا علی سهو و غفله فهو الخلق، احدث أمر مراعا فیہ التقدير حسب ارادته، و قد یطلق لمجرد الایجاد و الابداع».



ماده ای باشند. و احداث در مورد اشیا به کار می رود که مسبق به زمان باشند» (۱).

به هر حال، با توجه به آنچه گذشت، می گوئیم:

در کتابهای فلسفه معمولاً واژه «خلقت» را در مورد موجودات مادی، جسم و جسمانیات به کار می برند، ولی در مورد مجردات معمولاً واژه «ابداع» به کار برده می شود؛ همچنان که «صُنع، صانع، مصنوع» را مترادف با «خلق، خالق، مخلوق» می دانند، و تقدیر و اندازه گیری و ماده قبلی را مختص به مادیات می دانند و لذا لفظ خلق را در مجردات که نیاز به تقدیر و ماده قبلی ندارند، به کار نمی برند.

اما در روایات کلمه «خلق» در اعم از موجودات مادی و مجرد به کار رفته است، مثل روایت: «اول ما خلق الله العقل» (۲) یا «اول ما خلق الله القلم» (۳) و... که کلمه آفرینش در مورد مجردات استعمال شده است. بنابراین، می توان گفت: خلقت یا آفرینش درباره هر چیزی که حادث باشد به کار می رود و لذا خلقت در معناهای زیر، کاربرد روایی دارد:

الف. پیدایش چیزی از چیز دیگر

ب. آنچه از عدم به وجود بیاید.

ج. آنچه با اندازه و تقدیر مشخصی پدید آید.

د. مطلق ایجاد و آفرینش

ه. آنچه که بدون سابقه قبلی پدید آید.

و تمام معناهای فوق مورد توجه این نوشتار است.

ضمناً در روایات این واژه ها نیز به عنوان مترادف و یا قریب به معنای «خلقت» به کار رفته اند:

صُنع، ایجاد، ابداع، فعل، تکوین، انشاء، صدور، بدء، برء، فطر.

ص: ۱۳۱

---

۱-۱. «کلیات أبی البقاء» ص ۸: «الابداع: ایجاد شیء غیر مسبق بماده ولا زمان كالعقول فيقابل التكوين لكونه مسبقاً بالماده، و الإحداث لكونه مسبقاً بالزمان».

۲-۲. «بحار الانوار» ج ۱، ص ۹۷، ح ۸.

۳-۳. همان، ج ۵۴، ص ۳۱۳.

ما در این نوشتار، به بررسی مسأله خلقت از جنبه های مختلف آن از دیدگاه اعلم خلق و آنکه واسطه فیض الهی بوده و بلکه علت غایی از آفرینش جهان است، یعنی امیر مؤمنان علیه الاف التحیه و الثناء می پردازیم و تنها در موارد ضرورت احادیث سایر معصومین علیهم السلام را به عنوان شاهد و دلیل بر مدعای خود نقل می کنیم. امید آنکه مقبول درگاه احدیت باشد!

## ۱. اهمیت برهان خلقت

شاید کمتر مسأله ای عقلی از جهت کثرت و تعدد و تنوع دلیل همانند «شناخت خدای متعال» باشد. هر عالمی به تناسب ذوق و سلیقه و رشته تخصصی خود، دلیلی برای این مسأله اقامه نموده است. ولی کتابهای علم کلام بیشترین تأکید را بر مسأله «صانع و مصنوع» دارند؛ آن هم از راه حدوث عالم،<sup>(۱)</sup> و این دلیل را بهترین دلیل می دانند. اما فلاسفه تمام توجه خود را معطوف به «برهان صدیقین» کرده و تقریرهای مختلفی از آن ارائه نموده اند.<sup>(۲)</sup>

اما پیامبران علیهم السلام و نیز آیات و روایات به مسأله «خلقت» اهتمام بیشتری ورزیده اند؛ به طوری که می بینیم اولین آیات شریفه ای که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است، به مسأله خلقت توجه داده و از طریق خلقت، ربوبیت الهی را اثبات نموده است.<sup>(۳)</sup>

فخر رازی می گوید: «تنها روش قابل اعتماد نزد پیامبران بزرگ علیهم السلام استدلال از راه خلقت و هدایت بوده است؛ زیرا حضرت ابراهیم علیه السلام از این روش استفاده کرده و فرموده: «الذی خلقنی فهو یهدین»؛<sup>(۴)</sup> «او که مرا آفرید و همو

ص: ۱۳۲

---

۱- ۱. ر.ک: «الکنت الاعتقادیه» منسوب به شیخ مفید، با تصحیح نگارنده، ص ۲۰؛ «البراهین فی علم الکلام» ج ۱، ص ۶۹؛ «کشف الفوائد» ص ۳۶.

۲- ۲. بهترین بحث از برهان صدیقین در «تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری» از مرحوم میرزا مهدی آشتیانی، صص ۴۹۷-۴۸۸ است که به نوزده تقریر بیان شده است.

۳- ۳. سوره علق: ۹۶، آیه ۳ و ۴.

۴- ۴. سوره شعراء: ۲۶، آیه ۷۸.

هدایت نمود». و نیز حضرت موسی و هارون علیهما السلام فرعون گفتند: «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»؛<sup>(۱)</sup> «پروردگار ما همان است که هر چیزی را آفرینش عطا و سپس آنرا هدایت نموده است». و رسول خاتم صلی الله علیه و آله نیز در اولین آیاتی که بر او نازل شد، به مسأله خلقت تمام موجودات و بالخصوص آفرینش انسان پرداخت و با مطرح کردن تعلیم و قلم برای انسان به هدایت او اشاره کرد.<sup>(۲)</sup> سپس فخر رازی گوید: «علت آنکه به بحث آفرینش توجه زیاد شده، این است که عجایب و غرایب در آفرینش زیاد است، و انسان وقتی آنها را مشاهده کند و بر آنها اطلاع یابد، استدلال او بر خداشناسی محکم تر می گردد».<sup>(۳)</sup>

این صحیح است که در زبان انبیا و اولیا علیهم السلام اهتمام زیادی به برهان خلقت داده شده است، ولی این ادعای فخر رازی صحیح نیست که هر روش و استدلالی که شگفتی بیشتری داشته باشد، بهتر انسان را خداشناس می کند؛ ولی نباید خدا را در مجهولات جستجو نمود و هر چیزی که علت آن روشن است، به علل و اسباب طبیعی نسبت دهیم و هر چه که علت آن معلوم نبود یا قابل تحلیل نبود، به خداوند نسبت دهیم. این چنین خداشناسی خود خلاف روش انبیا علیهم السلام است؛ آنان خدا را در اشیا می که معلوم هستند، جستجو می کنند نه در مجهولات.

شهید مطهری می فرماید: «این مسأله خلقت از دو جهت مهم است: از یک جهت برای این که خیلی با افکار آمیخته شده است؛ یعنی در این زمینه در میان مردم افکار و عقایدی به عنوان عقیده توحیدی پیدا شده است. جنبه دوم آن، این است که علوم امروز در این زمینه یک حرفهای نوی آورده است و باید روی آن مطالعه کنیم».<sup>(۴)</sup>

به نظر ما نکته اصلی این است که خلقت عالم به عنوان «آیه» می باشد و علت

ص: ۱۳۳

۱- ۱. سوره طه: ۲۰، آیه ۵۰.

۲- ۲. سوره علق: ۹۶، آیه ۳ و ۴.

۳- ۳. «التفسیر الکبیر» ج ۱۱، جزء ۳۱، ص ۱۲۸.

۴- ۴. «توحید» ص ۱۵۹.

تأکید فراوان قرآن و روایات روی مسأله خلقت نیز همین است. اگر به معنی نشانه و موارد کاربرد آن توجه شود، تفاوت اصلی این روش با سایر راههای خداشناسی روشن می‌گردد. همه خلقت آیه خداوند است، گاهی برخی از مردم شیفته آیه شده و از پیام اصلی و ملکوت آن غافل می‌شوند، همانند صیادی که سایه کبوتری را که در آسمان در پرواز است، روی زمین ببیند و به دنبال آن سایه حرکت کند و حتی لحظه‌ای سر خود را بالا نگیرد و تنها آن سایه را هدف و اصل ببیند. اما به هر حال تمام جهان چنین آیه‌ای است؛ مخصوصاً اگر به تطابق بین نظام تکوین و نظام تشریح رأی دهیم و آیات کتاب تدوین الهی، یعنی قرآن کریم را مطابق با آیات کتاب تکوین و آفاق بدانیم و قول و فعل الهی را دو روی یک سکه بنگریم، در این صورت ضرورت توجه عمیق‌تر به بحث آفرینش روشن‌تر می‌شود.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «اشهد أنّ السماوات و الارض و ما بینهما آیات تدلّ علیک؛<sup>(۱)</sup> گواهی می‌دهم که آسمانها و زمین و آنچه بین آنهاست، همگی آیات و نشانه‌هایی هستند که راهنمایی به سوی تو می‌کنند». و نیز در جای دیگری فرموده است: «شهادت می‌دهم که آسمانها و زمین آیاتی بوده که راهنمایی به سوی تو می‌کنند؛ آن گونه که تو خود را ستوده‌ای شهادت می‌دهند، و حجت تو را بیان می‌کنند. آنها آثار قدرت تو بوده‌اند که اعتراف به ربوبیت تو دارند، و نشانه‌های تدبیر تو هستند. تو به وسیله آنها بر خلق خود تجلی نموده‌ای».<sup>(۲)</sup>

آری، اهمیت مسأله آفرینش در این است که تجلی خدای متعال است. مسأله ظهور خدای متعال در آینه خلق کلید بسیاری از معارف است، و به همین جهت، ما باید به مسأله «آفرینش» پردازیم و در آن خدا را جستجو کنیم؛ در عین آنکه می‌دانیم هر ظرفی آن گونه که خود است، خدا را نشان می‌دهد، نه آن گونه که

ص: ۱۳۴

---

۱- ۱. «نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه» ج ۶، ص ۴۲، دعای ۱۰ و نیز ج ۶، ص ۲۷۴، دعای ۶۲.  
۲- ۲. «نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه» ج ۳، ص ۵۸، ش ۱۴: «اشهد أنّ السماوات و الارض آیات دالّات علیک، تشهد لک بما وصفت به نفسک، و تؤدی عنک حجّتک و تقرّ لک بالربوبیه آثار قدرتك و معالم تدبیرک الذی تجلّیت به لخلقک...».

خدای متعال است. به هر حال، مطالعه خلقت از نظر امیرمؤمنان علیه السلام مطالعه آیات و تجلیات الهی است و اهمیت مسأله در همین است.

یکی از علل و اسباب دیگر برای توجه فراوان مسلمانان به مسأله آفرینش ترسیم یک نظام فکری و تبیین رابطه خدا و خلق می باشد. توضیح آنکه ممکن است کسی به مطالعه عالم پردازد با این هدف که چگونه آن را تسخیر کند؛ همان گونه که از برخی آیات و روایات نیز این تسخیر انسان بر همه موجودات زمینی و آسمانی به دست می آید؛ یعنی به دنبال چگونگی و کیفیت آفرینش باشیم، نه چرایی آن.

ولی فکر دینی یک مسلمان بیشتر بر چرایی و هدف از آفرینش متمرکز است و به این وسیله، می خواهد یک نظام عقلی را برای خود ترسیم کند تا بتواند ضمن روشن شدن جایگاه خود در این نظام، روابط پدیده ها را تبیین نماید. این نظام فکری با دو واژه «خالق و مخلوق» حکایت می شود.

در تفکر اسلامی ما از واژه هایی نظیر طبیعت و کیان کمتر استفاده می شود و جهان خلقت را با آنها توضیح نمی دهند. گاهی در قرآن کریم لفظ «طبع» به کار رفته است، مثل آیه شریفه «و قولهم قلوبنا غلفٌ بل طبع الله علیها»<sup>(۱)</sup>، ولی روشن است که طبع در اینجا به معنی خاص طبیعت نیست، بلکه به معنی مهر نهادن و وجود پرده یا حجاب بر دل می باشد؛ آن گونه که در آیه دیگر نیز آمده است.<sup>(۲)</sup>

اما در تفکر اسلامی بهترین کلمه ای که رابطه بین خداوند و جهان را بیان می کند، کلمه «خالق و مخلوق» است؛ به طوری که حتی از اصطلاح «علت و معلول» فلسفی یا «محرک و متحرک» و... نیز کمتر در متن دین بهره گرفته شده است. با دقت و تأمل در «خالق و مخلوق» معلوم می شود که این رابطه نه به صورت بینونت و جدایی کامل خالق از مخلوق است؛ آن گونه که برخی از متکلمین و اشاعره تصور می کنند و نه بر پیوستگی و عینیت و اتحاد است، بلکه همان است که حضرت

ص: ۱۳۵

---

۱-۱. سوره نساء: ۴، آیه ۱۵۵.

۲-۲. سوره فصلت: ۴۱، آیه ۵ «و قالوا قلوبنا فی اکنه مما تدعونا الیه و فی آذاننا و قر و من بیننا و بینک حجاب».

امیر علیه السلام فرمود: «لیس فی الاشیاء بوالج و لا عنها بخارج؛(۱) او نه داخل و آمیخته با اشیاء است و نه جدا و خارج از آنهاست». و نیز فرمود: «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله؛(۲) خداوند با هر چیزی است، اما آمیخته با آن نیز نیست و غیر از هر چیزی است، در عین حال جدا و دور از آن نیست».

امام خمینی در اهمیت همین جمله فرموده: «هان فیلسوفان و حکمت اندوزان بیایند و در جملات خطبه اول این کتاب الهی به تحقیق بنشینند و افکار بلند پایه خود را به کار گیرند و با کمک اصحاب معرفت و ارباب عرفان این یک جمله کوتاه را به تفسیر پردازند و بخواهند به حق وجدان خود برای درک واقعی آن ارضاء کنند؛ به شرط آنکه بیاناتی که در این میدان تاخت و تاز شده است، آنان را فریب ندهد و وجدان خود را برای فهم درست بازی ندهند و نگویند و بگذرند تا میدان دید فرزند وحی را دریافته و به قصور خود و دیگران اعتراف کنند و این است آن جمله «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله».(۳)

بنابراین، کلمه «خالق و مخلوق» هم جدایی و هم معیت خدا با خلق را بیان می کند حتی بهتر از واژه هایی همچون «سایه و صاحب سایه»، «مثال و صاحب مثال» «اطوار و شوون و مظهر جمال الهی» و.... و این است سرّ اهتمام زیاد به مسأله خلقت در آیات و روایات.

علاوه بر آنچه گذشت، علت تأکید فراوان دین به مسأله «خلقت» را می توان در موارد ذیل نیز جستجو نمود:

الف. مسأله خلقت از طرفی اصل وجود خالق متعال را اثبات می کند و هم صفات او را. هر کس با تأمل در آفرینش متوجه می شود که هر مخلوقی نیاز به خالق داشته و خود به خود پدید نیامده است؛ «أَمْ خَلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ»(۴)؛ «آیا خود به

ص: ۱۳۶

۱-۱. «نهج البلاغه» خطبه ۱۸۶، ص ۲۷۴.

۲-۲. همان، خطبه ۱، ص ۴۰.

۳-۳. «یادنامه کنگره هزاره نهج البلاغه» ص ۱۹.

۴-۴. سوره طور: ۵۲: آیه ۳۵.

خود پدید آمده اند یا آنکه خالق دارند و خالقشان خودشان می باشند!»

روشن است که هر دو فرض باطل است؛ نه چیزی می تواند خالق خود باشد و نه آنکه بدون خالق پدید آید. پس به این طریق، وجود خالق روشن و اثبات می گردد و نیز صفاتی همچون: هدفداری، تدبیر، ربوبیت، علم، قدرت و... از اوصاف خالق در ضمن مطالعه آفرینش روشن می گردد.

حضرت امیر علیه السلام فرمود: «سپاس خدای را که حدوث آفریدگانش را دلیل بر وجود خود و نیز بر قدیم بودن و ازلی بودن خود قرار داد».(۱)

و در جای دیگری فرموده است: «فضله حیوانات دلیل بر وجود حیوان است و رد پای مردم در جاده نشان از رهگذر است. بنابراین، چگونه بیکره آسمانی با این لطافت و نیز کالبد زمینی با همه ستبری خود، بر وجود خدای آگاه و لطیف دلالت نداشته باشد».(۲)

و آن حضرت فراوان پس از تهجد و نماز شب می گفته است: «شهادت می دهم که آسمانها و زمین و آنچه بین آنهاست همگی آیات و نشانه هایی هستند که راهنمایی به سوی تو دارند، و همگی به آنچه تو دعوت کرده ای، دعوت می کنند».(۳)

و نیز فرمود: «بِصْنَعِ اللَّهِ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ؛(۴) به وسیله آفریده های الهی به سوی او راه برده می شود».

همچنان که از حضرت امام صادق علیه السلام در «توحید مفضل» نقل شده که فرمود: «اولین عبرت و دلیل بر خدای متعال پدید آوردن این جهان و پیوند دادن اجزای آن و ایجاد نظم بین آنهاست. هر گاه شما این جهان را مورد تأمل قرار دهی، آن را همانند خانه ای می یابی که همه نیازهای مردم در آن آماده شده و زمین فرشی

ص: ۱۳۷

---

۱- ۱. «نهج البلاغه» خطبه ۱۵۲: «الحمد لله الدالّ علی قدمه بحدوث خلقه، و بحدوث خلقه علی وجوده، مستشهد بحدوث الاشیاء علی ازلیته». و شبهه این کلام نیز در «توحید صدوق» ص ۲۹۰، ح ۱۰ از آن حضرت نقل شده است.

۲- ۲. «بحار الانوار» ج ۳، ص ۵۵، ح ۲۷.

۳- ۳. «شرح نهج البلاغه» ابن ابی الحدید، ج ۲۰، ص ۲۵۵.

۴- ۴. «نهج السعاده» ج ۳، ص ۴۵.

گسترده در آن و آسمان همانند سقف آن خانه است و ستارگان چراغهای آن و معادن همچون گنجینه هایی در دل زمین است و انسان صاحب چنین خانه ای است که همه چیز حتی حیوانات و گیاهان در خدمت اوست. اینها همه نشانه های آشکاری است بر اینکه این عالم بر اساس برنامه و حکمت و نظم و هماهنگی آفریده شده و خالق آن یکتاست» (۱).

آنچه نقل شد استدلال از راه خلقت برای اثبات وجود خدای متعال بود. (۲) توضیح آیه بودن خلقت در آینده بیان خواهد شد؛ اما آنچه اکنون مهم است این است که روشن شود در کلمات حضرت امیر علیه السلام از طریق برهان خلقت هم اصل وجود خداوند و هم صفات او مورد استشهاد قرار گرفته است.

اما بسیاری از استدلالها و برهانهای دیگر یا تنها به اثبات اصل وجود خدای متعال می پردازند و یا آنکه فقط صفات خداوند را روشن می کنند و کمتر برهانی یافت می شود که به هر سه قسم توحید ذاتی و صفاتی و افعالی توجه کند و از عهده اثبات آنها بر آید.

ضمناً شاید کسی ادعا کند که برهان نظم نیز همچون برهان خلقت از عهده همه مدعاهای فوق بر می آید، ولی با اندکی دقت روشن است که قرآن و روایات کمتر به برهان نظم - با لفظ خاص نظم - پرداخته اند و آنچه مورد تأکید متون دینی است،

ص: ۱۳۸

---

۱- ۱. «بحار الانوار» ج ۳، ص ۶۱.

۲- ۲. در اینجا به برخی دیگر از این کلمات نورانی و احادیث شریف اشاره می شود: عن امیرالمؤمنین صلوات الله علیه: «و لو فکروا فی عظیم القدره و جسیم النعمه لرجعوا الی الطریق و خافوا عذاب الحریق، و لکن القلوب علیله و الابصار مدخوله، افلا ینظرون الی صغیر ما خلق، کیف احکم خلقه و اتقن ترکیبه و خلق له السمع و البصر... فالویل لمن انکر المقدر و جحد المدبر. زعموا أنهم کالنبات ما لهم زارع و لا لاختلاف صورهم صانع لم یلجأوا الی حجه فیما ادعوا و لا تحقیق لما وعوا، و هل یکون بناء من غیر بان او جنایه من غیر جان...». رجوع شود به «بحار الانوار» ج ۳، ص ۲۶، ح ۱، و نیز «نهج البلاغه» خطبه ۱۰۹ که خلقت دلیل بر قدرت خداوند آورده شده و نیز خطبه ۱۸۲ «نهج البلاغه». و در خطبه ۱۰۸ «نهج البلاغه» خلق را تجلی خداوند دانسته و در خطبه ۱۶۵ خلق را نشانه مدبریت خداوند قرار داده است. به هر حال آن گونه که از حضرت امام صادق علیه السلام نقل شده: «حاجت خلق دلیل بر خداوند است»، ر. ک: «تحف العقول» ص ۳۷۷؛ چون حاجت خلق هم در وجود و هم در تدبیر و هم در قدرت و... می باشد. پس باید غنی بالذات از همه جهات وجود داشته باشد.



برهان خلقت است؛ همچنان که درنگها و اشکالهایی که به برهان نظم شده است، در برهان خلقت وجود ندارد. مقایسه این دو برهان و نقاط قوت و ضعف هر کدام را در جای دیگری بیان خواهیم کرد.

ب. مسأله خلقت در عین دقت و استحکام از سادگی برخوردار و برای نوع مردم قابل فهم است؛ اما بسیاری از استدلالهای کلامی و فلسفی گویا در یک حصار فولادینی قرار دارند که برای عامه مردم مفهوم نمی باشند. و می دانیم که دین به زبان نوع مردم سخن می گوید.

ج. شاید انسانی یافت نشود که با این سؤال مواجه نشده باشد که من در کجای عالم هستی قرار دارم و من جزوی از چه نظامی هستم؟ آغاز جهان و انجام آن چگونه است؟ پس کسی نیست که با این مشکل روبه رو نشود و به دنبال یافتن پاسخی دینی یا فلسفی بر آن نباشد؛ اما سایر استدلالها تنها علمی هستند؛ چرا که سؤالی برای اکثر مردم مطرح نبوده تا به آن پاسخ دهند. پس برهان خلقت به چیزی پرداخته که هر کسی به طریقی با آن درگیری فکری دارد.

د. از دیگر ویژگیهای مسأله خلقت که سبب تأکید زیاد دین به آن شده است، خصوصیت تشکیکی برهان خلقت است. این برهان را می توان به صورت کلامی تحلیل نمود؛ همچنان که به صورت فلسفی و عرفانی نیز قابل توضیح و تفسیر است. در هر علم و فنی برای مخاطبان در هر سطح و مرتبه ای برهان خلقت دارای پیام و درس و عبرت است، ولی برخی از برهانها تنها مخصوص یک حوزه علمی و دینی اند و در سایر رشته ها قابل ارائه شدن نیستند.

### آفرینش مجردات

خدای متعال عالمهای زیادی آفریده است که آنها را به صورت کلی می توان در سه قسمت قرار داد: ۱. عالم مجردات؛ ۲. عالم مثال؛ ۳. عالم ماده. و ما بسیار مختصر به شرح و بسط هر کدام به اندازه ای که در کلمات حضرت علی علیه السلام

آمده باشد، می پردازیم. ابتدا، لازم است توجه کنیم که عالم دو نوع کثرت دارد: ۱. کثرت طولی؛ ۲. کثرت عرضی و هر دو قسم آن در روایات آمده است:

تو پنداری جهانی غیر از این نیست زمین و آسمانی غیر از این نیست

چو آن کرمی که در گندم نهان است زمین در آسمان او همان است

در برخی از روایات آمده است که: «خدای متعال هزار هزار عالم آفریده است»<sup>(۱)</sup> و حضرت امیر علیه السلام فرمود: «هذه النجوم التي في السماء مدائن مثل المدائن التي في الارض مربوطه كل مدينة الى عمود من نار»<sup>(۲)</sup>. برخی از این ستارگانی که در آسمان دیده می شوند، شهرهایی همانند شهرهای روی زمین هستند و هر کدام به ستونی از نور وابسته اند. از این روایت فهمیده می شود تنها کره زمین نیست که مسکونی است، بلکه برخی از کرات دیگر نیز وجود دارند که خدای متعال مخلوقاتی در آنها دارد.

### مخلوق نخستین

چون نظام آفرینش، نظام علت و معلولی است و از طرفی، باید بین علت و معلول سنخیت و مشابَهت باشد، روشن است که مخلوق نخستین نباید یک شیء مادی و جسمانی باشد، بلکه باید نورانی و مجرد آفریده شود. روایات متعددی در معرفی مخلوق نخستین وارد شده که به برخی از آنها اشاره می شود: «عن امیر المؤمنین علیه السلام: كان الله و لا شيء معه، فاول ما خلق نور حبيبه محمد قبل خلق الماء و العرش و الكرسي و السموات و الارض و اللوح و القلم و الجنة و النار و الملائكة و آدم و حواء باربعه و عشرين و اربعماه الف عام...»<sup>(۳)</sup> خدای متعال بود و چیزی همراه او نبود، پس اولین چیزی که آفرید نور حبيب خود محمد صلی الله علیه و آله بود که چهار صد و بیست و چهار هزار سال قبل از آفریدن آب و عرش

ص: ۱۴۰

۱-۱. «کتاب الخصال» ص ۶۵۲.

۲-۲. «سفینه البحار» ج ۲، ص ۵۷۴، ماده نجم.

۳-۳. «بحار الانوار» ج ۱۵، ص ۲۸ و ص ۲۵.

و کرسی و آسمانها و زمین و لوح و قلم و بهشت و جهنم و ملائکه و آدم و حوا آن نور را آفرید». در روایت از حضرت علی علیه السلام نقل شده که: «اول ما خلق الله النور ثم خلق السموات...»؛ (۱) خداوند ابتدا نور را آفرید و پس از آن آسمانها را». و در روایتی دیگر آمده است: «ثبت عنه عليه السلام انه قال: اول ما خلق الله القلم؛» (۲) اولین چیزی که خداوند آفرید قلم است». و گاهی اول ما خلق الله را عقل معرفی کرده اند. و از حضرت علی علیه السلام نیز نقل شده که فرمود: «لَمَّا اراد الله ان نيشىء المخلوقات و يبدع الموجودات اقام الخلائق فى صوره واحده قبل خلق الارض و رفع السموات ثم افاض نورا من نور عزه فلمع قبسا من ضيائه فسطع ثم اجتمع فى تلك الصوره و فيها صوره رسول الله صلى الله عليه و آله...» (۳) مقصود از این جمله آن است که اولین چیزی که خداوند آفرید نور رسول خدا صلی الله علیه و آله بوده است. و در حدیث دیگری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که خداوند هزاران سال قبل از آفریدن مخلوقات نور من و نور علی را آفرید. سپس از نور من آسمانها و زمین را آفرید و از نور علی بن ابی طالب عرش را آفرید. (۴) این روایات با یکدیگر هیچ گونه اختلاف ندارند؛ گاهی از اولین مخلوق به نور و گاهی به عقل یا قلم یا نور رسول خدا صلی الله علیه و آله و یا حقیقه محمدی صلی الله علیه و آله تعبیر شده است. به هر حال اولین مخلوق روح رسول خدا و علی علیهما و آلهما السلام است. (۵)

نجم الدین کبری می گوید: «آنک خواجه علیه الصلاه و السلام فرمود: «اول ما خلق الله القلم»، «اول ما خلق الله العقل»، «اول ما خلق الله روحی» هر سه راست است و هر سه یکی است. و بسیار خلق در این سرگردانند تا این چگونه است؟ آنچه

ص: ۱۴۱

۱- ۱. «علل الشرایع» ص ۱۹۷.

۲- ۲. تفسیر قربی «الجامع الاحکام القرآن» ج ۲۰، ص ۱۲۱.

۳- ۳. «نهج السعاده» ج ۱، ص ۴۶۸، خطبه ۱۴۱.

۴- ۴. «بحار الانوار» ج ۹، طبع کمپانی، ص ۴۳۶.

۵- ۵. «مصباح الهدایه» امام خمینی، ص ۷۳.

فرمود: «اول ما خلق الله القلم» آن قلم نه قلم ماست، قلم خداست و قلم خدای مناسب عظمت و جلال او باشد و آن روح پاک محمدی است و نور او. آن وقت که حق تعالی آن روح را بیافرید و به نظر محبت بدو نگریست، حیا بر وی غالب شد، روح از حیا شق یافت، عقل یکی شق او آمد». (۱) آنچه ذکر شد یک احتمال در معنای این جمله ای است که امام علیه السلام خطاب به معاویه نوشت: «فأنا صنائع ربنا و الناس بعد صنائع لنا». (۲)

با توجه به آنچه گذشت معلوم شد که اولین مخلوق نور رسول خدا صلی الله علیه و آله است. حضرت علی علیه السلام در این موضوع فرموده است: «اعز من خلقت و افضل من فطرت و اول من ابتدعت و آخر من اظهرت...» (۳)؛ یعنی رسول خدا که بهترین مخلوق خداست، در آفرینش اولین است و در ظهور آخرین است. (۴)

انی و ان كنت ابن آدم صوره فلی فیه معنی شاهد بابوتی

من بظاهر گرچه ز آدم زاده ام لیک در واقع جد پدر افتاده ام

### آفرینش مجردات یا عالم بالا

موجوداتی که با حواس پنج گانه ظاهری ادراک می شوند، مادی نامیده می شوند و آنچه که با حواس پنج گانه باطنی (نفس، عقل، قلب، روح، سر) شناخته می شوند، امر یا مجرد می باشند. مجردات با امر کن پدید می آیند و نیاز به هیچ گونه حرکت و استعداد و زمینه قبلی ندارند. به عبارت دیگر، مادیات نیاز به فاعل و قابل دارند، ولی مجردات تنها به فاعل نیاز دارند و قابل نمی خواهند.

تعداد مجردات بسیار زیاد است و اکثر مسلمانان تنها فرشتگان را به عنوان ساکنان عالم بالا می شناسند، در حالی که: قلم، لوح محفوظ و لوح محو و اثبات،

ص: ۱۴۲

۱-۱. «مرصاد العباد» ص ۵۲.

۲-۲. «نهج البلاغه» نامه ۲۸.

۳-۳. «صحیفه مبارکه علویه» ص ۳۱.

۴-۴. برای توضیح بیشتر رجوع شود به «منهاج البراعه» ج ۱، ص ۳۸۱.

کتاب مبین یا ام الكتاب عرش، کرسی، حجب و استار، سرادقات، سدره المنتهی، بیت المعمور، روح الامین، بهشت و... همه هر کدام عالمی از مجردات می باشند. و فرشتگان نیز انواع و اقسام متعددی دارند، مثل: مهیمنین، فرشتگان راکع، فرشتگان ساجد، حاملان عرش، موکلین به احیای مردم، موکلین به إماتة، مراقبان اعمال، حافظان مردم، موکلین به ارزاق، موکلین وحی، مأموران عذاب، مأموران امداد و نجات مؤمنان در جنگ، و... علم و آگاهی ما نسبت به مجردات بسیار اندک است و تنها آنچه در کلمات معصومین علیهم السلام آمده است، مقداری از حقایق آنها را بر ما روشن کرده است. در اینجا برخی از کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام را در معرفی مجردات ذکر می کنیم و سپس به بیان احکام آنها می پردازیم.

## فرشتگان

فرشتگان (ملائکه) طبق روایتی که وارد شده است، بقدری زیادند که بیشترین خلق خدا را تشکیل داده اند و اکثر مخلوقات الهی به شمار می روند.<sup>(۱)</sup> و چون فرشتگان موجوداتی مجرد هستند و آگاهی ما نسبت به آنها بسیار اندک است و حضرت علی علیه السلام فرمود: «انسان نمی تواند فرشته ها را توصیف کند تا چه به توصیف خداوند»؛<sup>(۲)</sup> باید آنها را از زبان امیرالمؤمنین که اعلم امت اسلامی به آنهاست، شناخت.

خطبه اول نهج البلاغه ملائکه را در چهار قسم مختلف بیان نموده است:

۱. فرشتگانی که دائما در حال عبادت اند: گروهی از آنها در حال سجده اند و رکوع نمی کنند، و گروهی در رکوع اند و قیام ندارند، و گروهی ایستاده اند، و گروهی همیشه تسبیح می گویند و خواب و سستی و فراموشی ندارند.
۲. فرشتگانی که امین وحی الهی هستند و دستور و حکم الهی را اجرا می کنند.

ص: ۱۴۳

۱-۱. «منهاج البراعه» ج ۶، ص ۳۸۱.

۲-۲. «نهج البلاغه» خطبه ۱۸۲، پایان خطبه.

۳. فرشتگانی که نگهبانان مردم اند.

۴. فرشتگانی که آن قدر عظمت دارند که پاهایشان در زمین و گردن آنها از آسمانها گذشته است. بسیار تنومند و مناسب حمل نمودن عرش الهی می باشند. (۱)

آنچه در این خطبه آمده است تقسیم حقیقی نیست؛ زیرا بین اقسام آن تباین نبوده بلکه با هم تداخل دارند. (۲)

با توجه به مجموع روایات اصناف فرشتگان عبارت اند از:

۱. عبادت کنندگان - ضمن آنکه عبادت نیز چون اقسام مختلف دارد و هر فرشته ای که یک عبادتی را انجام می دهد، دائما به همان عبادت اشتغال دارد، نه به عبادت دیگر؛ همان گونه که خطبه اول نهج البلاغه فرمود: فرشته ای که در حال سجود است، هرگز رکوع نمی کند یا آنکه راکع است، هرگز سر از رکوع بر نمی دارد؛ ۲. حاملان عرش؛ ۳. حافین حول عرش؛ ۴. بزرگان فرشتگان، یعنی جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل علیهم السلام؛ ۵. روح القدس؛ ۶. مأموران قبض روح؛ ۷. ملائکه بهشت؛ ۸. ملائکه نار (زبانیه)؛ ۹. موکلین ثبت اعمال مردم؛ ۱۰. نگهبانان مردم؛ ۱۱. مأموران اداره کارهای عالم؛ ۱۲. کروبیین؛ ۱۳ روحانیین؛ ۱۴. صافون؛ ۱۵. امناء الوحی.

از کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام این صفات برای فرشتگان نیز به دست می آید: ۱. فرشتگان رسل الهی هستند. و این مؤید آن نظر است که می گوید: واژه ملائکه از ماده «الوکه» به معنی رسالت است. ۲. قرب زیاد به خداوند دارند. ۳. مطیع الهی و تسبیح گو هستند. ۴. قدرت بسیار زیاد دارند. ۵. خائف از عظمت خدا هستند. ۶. دارای عصمت می باشند.

در چند خطبه نهج البلاغه صفات فرشتگان و اصناف آنها بیان شده است که جامع ترین آنها خطبه اشباح است که ترجمه بخشی از آن آورده می شود: «خداوند

ص: ۱۴۴

۱- ۱. همان، خطبه ۱.

۲- ۲. «منهاج البراعه» ج ۲، ص ۸.

سبحان برای جای دادن در آسمانها و ملکوت اعلی فرشتگانی را به صورتهای مختلف آفرید که اندازه های آنها نیز با یکدیگر متفاوت است؛ فرشتگانی که دارای بال و پر و تسیح گوی عزت خداوند هستند. آفرینش الهی را به خود نسبت ندهند. بندگانی بزرگوارند که در گفتار از او پیشی نگرفته، به فرمان او عمل می کنند. آنها را اهل امانت بر وحی خود قرار داد که امر و نهی او را به پیامبران می رسانند، و آنان را از شک و تردید معصوم نگه داشت. هیچ کدام آنان از راه رضای او منحرف نمی شوند. آنان را یاری کرده و در دلشان آرامش قرار داده، درهای ستودن خود را به روی آنان گشود و نشانه های روشن توحید خود را بر آنان قرار داد. چیزی آنان را فرو نگذارد.

برخی از آنان در حال آفریدن ابرهای گرانبار و برخی بر فراز کوههای بزرگ و دسته ای مأمور تاریکی شب هستند. اشتغال به پرستش الهی آنان را از هر کار دیگری باز داشته است. یقین به خداوند آنان را مشتاق به او نموده، شیرینی معرفت او را چشیده اند و جام محبت او را نوشیده اند. در عین حال، در سویدای دل آنان خوف و ترس او قرار دارد.

نزدیکی به خداوند خشوع آنان را کم نکرده است. خداوند صاحب عرش را ذخیره روز احتیاج خود قرار داده و وقتی مردم به سراغ مخلوقین می روند آنان روی به سوی خداوند دارند. برای پرستش او نهایی قائل نبوده، عمل خود را بزرگ نشمارند. با یکدیگر اختلاف و حسادت ندارند...» (۱).

ابن ابی الحدید از نقل این بخش از خطبه اشباح گوید: «وقتی این لفظ قدسی و کلام ربانی آید، فصاحت تمام عرب باید بساط خود را جمع کند و نسبت این کلام با زیباترین کلمات عرب مثل نسبت طلای ناب است با خاک. بر فرض که عربها فصاحت در بیان نیز داشته باشند، ولی هرگز محتوا و مضمون کلام را ندارند. و صحابه و عربهایی که فصاحت آنان به دنبال توصیف حیوانات و کوهها و درّه ها است، کجا و این معانی بلند عرشی و آسمانی کجا! بهترین کلمات صحابه از یک یا

ص: ۱۴۵

دو سطر تجاوز نکرده که در وصف مرگ یا دنیا یا جنگ و قتال است، اما این کجا و آن سخنان در وصف فرشتگان کجا که محبت، عبادت، تسبیح و معرفت فرشتگان را بیان می کند! این چنین سخنان تنها اختصاص به حضرت علی علیه السلام دارد و سوگند یاد می کنم هر کس این کلام را خوب بنگرد، بدنش لرزیده و عظمت خداوند را درک می کند و چه بسا از شوق قالب تهی کند»<sup>(۱)</sup>.

ملا صدرا در آثار خود این خطبه را بهترین کلام در شناخت ملائکه دانسته و می گوید از آن ترتیب و نظام سبب و مسببی این فرشتگان فهمیده می شود.<sup>(۲)</sup> کلمات دیگری نیز از امیرالمؤمنین علیه السلام در آفرینش فرشتگان و بدیع بودن خلقت آنها وجود دارد که از آنها صرفه نظر می شود.<sup>(۳)</sup> ضمناً کلامی در «غرر الحکم» درباره فرشتگان نقل شده است که چون عبارتهای آن شباهت به کلمات فلاسفه دارد، احتمال مجعول بودن آن زیاد است و لذا از نقل آن خودداری گردید.<sup>(۴)</sup>

### سایر مجردات

دانش ما درباره دیگر مجردات حتی کمتر از ملائکه است. عرش الهی که از مهم ترین آنهاست، حکم قلب معنوی عالم و آدم را دارد و طبق روایات از نور حضرت علی علیه السلام آفریده شده است. و کرسی صدر عالم و آدم است که امیرالمؤمنین علیه السلام درباره آن فرمود: «الكرسي محیط بالسموات و الارض و ما بینهما و ما تحت الثرى»؛<sup>(۵)</sup> کرسی به تمام آسمانها و زمین و آنچه بین آنهاست و آنچه زیر زمین است احاطه دارد». و این در حالی است که کرسی در برابر عرش الهی چیز اندکی به شمار می رود. و اگر عرش چند حامل دارد، طبق یک تفسیر، تمام حاملان

ص: ۱۴۶

۱- ۱. «شرح نهج البلاغه» ابن ابی الحدید، ج ۶، ص ۴۲۵.

۲- ۲. «مفاتیح الغیب» ملا صدرا، ص ۳۵۳.

۳- ۳. رجوع شود به «منهاج البراعه» ج ۲، ص ۲۶؛ و خطبه ۱۰۹ و ۱۸۲ و ۱۹۲ و ۱۷۱ «نهج البلاغه» و نیز «بحار الانوار» ج ۵۷، ص ۱۰۶؛ «مفاتیح الغیب» ملا صدرا، ص ۳۴۰.

۴- ۴. رجوع شود به «شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم» ج ۴، ص ۲۱۸، ش ۵۸۸۵.

۵- ۵. «تفسیر نمونه» ج ۲، ص ۲۰۲.



هشت گانه آن فرشته اند و طبق تفسیر دیگر، حضرت علی علیه السلام یکی از حاملان عرش الهی است.<sup>(۱)</sup>

به هر حال لوح که مجمع تمام علوم موجودات است و قلم که طبق روایتی درّه سفیدی است که طول آن هزار سال راه است، هر کدام مخلوقی از مخلوقات الهی اند که مجرد از ماده و احکام آن می باشند. حضرت علی علیه السلام گاهی می فرماید: خداوند همه چیز را از آب خلق نموده است<sup>(۲)</sup> و گاهی همانند قرآن فرموده است: عرش الهی بر آب قرار دارد.<sup>(۳)</sup> روشن است که مراد از این آب در روایات آب مادی نیست، بلکه موجودی مجرد است که شاید کنایه از علم باشد و احتمال دارد که این آب به معنی وجود باشد و یا فیض اقدس در اصطلاح عرفا. چون مجردات از ماده و احکام آن به دور هستند، لذا آگاهی ما از آنها اندک است و تنها امیرالمؤمنین علیه السلام است که به خوبی به آنها علم دارد و آن حضرت نیز گاهی آنها را به صورت واقعی شان دیده است.<sup>(۴)</sup> و اما بحث از ابلیس و اینکه آیا از موجودات مجرد یا مثالی است، کمتر در کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام به آن اشاره شده و تنها کارها و اعمال او ذکر شده است.<sup>(۵)</sup> مقصود از سماوات نیز گاهی آسمان مادی است و گاهی آسمان معنوی که در آینده به بحث از کیفیت آنها می پردازیم.

### احکام آفرینش موجودات مجرد

۱. با توجه به آنکه در مجردات هیچ گونه مزاحمت و برخورد وجود ندارد<sup>(۶)</sup> و هیچ کدام مانع و مزاحم دیگری نبوده و هر چه امکان آفرینش داشته باشد، خداوند

ص: ۱۴۷

- 
- ۱- ۱. «اسرار الآیات» ملا صدرا، ص ۱۹۴.
  - ۲- ۲. «بحار الانوار» ج ۴۰، ص ۲۲۴؛ ج ۵۸، ص ۸۸ و «میزان الحکمه» ج ۲، ص ۷۷.
  - ۳- ۳. «بحار الانوار» ج ۵۷، ص ۹۲.
  - ۴- ۴. «توحید» صدوق، ص ۲۶۳.
  - ۵- ۵. برای توضیح بیشتر رجوع شود به خطبه ۱۹۲ «نهج البلاغه» معروف به خطبه قاصعه و نیز «المیزان» ج ۸، ص ۳۴.
  - ۶- ۶. «نهج البلاغه» خطبه ۹۱.

آن را آفریده است، پس می توان گفت که خدای متعال بیشترین عظمت خلقت خود را در مجردات قرار داده است؛ همان طور که حضرت علی علیه السلام بیان کرده است: «ما اهل ما نرى من ملكوتك و ما احقر ذلك فيما غاب عنا من سلطانك» (۱).

۲. تشکیک مراتب وجود در مجردات و مادیات: به نظر فلاسفه و متکلمین مراتب وجود عبارت است از: خدای متعال، عقل، نفس، هیولی، طبیعت، جسم، فلک، عناصر، موجودات زمینی (۲) و این ها به ترتیب قرار دارند و رابطه سبب و مسببی بین آنها وجود دارد.

۳. مرآه بودن تمام مخلوقات برای خدای متعال که مجردات آینه اتم و اکمل می باشند (۳).

۴. نبودن حجاب مادی بین آنها و خدای متعال، بله حجاب عزت و نوری وجود دارد (۴).

۵. قدیم زمانی بودن خلقت مجردات، و این که آنها قبل از همه مادیات بوده اند.

۶. نیاز نداشتن به ماده اولیه یا امکان استعدادی در آفرینش خود (۵).

۷. از برخی روایات دیگر نکته هایی استفاده می شود که چون در صحت انتساب آنها به حضرت علی علیه السلام تردید وجود دارد، از نقل آنها خودداری می شود (۶).

شاید مهم ترین نکته در احکام آفرینش مبدعات یا ماوراء طبیعت این باشد که اولاً، آنها مجردند یا آنکه دارای جسم مثالی هستند. عموم فلاسفه آنها را مجرد دانسته، از ماده و احکام ماده جدا می دانند و معتقدند که آنها ذاتاً و فعلاً هیچ گونه ارتباطی با ماده ندارند. و در برابر آنان بسیاری از محدثان بر این باورند که فرشتگان دارای جسم مثالی یا جسم لطیف اند، و آنها را مجرد نمی دانند. و چون احادیث در

ص: ۱۴۸

---

۱- ۱. همان، خطبه ۱۰۹.

۲- ۲. «نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت» ص ۸۷.

۳- ۳. «رسائل اخوان الصفا» ج ۲، ص ۲۳۲.

۴- ۴. «منهاج البراعه» ج ۶، ص ۳۷۸.

۵- ۵. «بحار الانوار» ج ۴۰، ص ۲۲۴.

۶- ۶. ر.ک: «شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم» ج ۴، ص ۱۷۵۲، ش ۵۸۸۴.

این موضوع متشابه است، از آن صرفه نظر می گردد.

و ثانیاً، بحث از حدوث و قدم آنهاست. طبق آنچه گذشت کلمات حضرت علی علیه السلام صریح در حدوث آنها می باشد، ولی اینکه آیا معنای این حدوث، حدوث زمانی است که ابتدا به ذهن می آید یا حدیث ذاتی است که فلاسفه معتقدند؟ در آینده مورد بحث قرار می گیرد.

## ابلیس

یکی از مخلوقات الهی «ابلیس» است. تفاوت بین ابلیس و شیطان روشن است؛ زیرا ابلیس همان موجودی است که از سجده بر آدم امتناع نمود، ولی شیطان اسمی است عام که شامل هر موجود متمرّد و فریبکار، اعم از جن و انس می گردد. درباره ماهیت ابلیس بحثهای فراوانی وجود دارد. امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه قاصعه ابلیس را جزء فرشتگان معرفی نموده، می فرماید: «ما كان الله ليدخل الجنة بشرا بأمر اخرج به منها ملكا»؛<sup>(۱)</sup> هرگز خداوند با گناه تکبر که فرشته ای را به سبب آن از بهشت بیرون نمود، انسانی را وارد بهشت نمی کند». گرچه در این کلام امام علیه السلام صریحاً نام ابلیس به کار نرفته است، اما به وضوح امام همان ابلیس را می فرماید. مضمون این کلام امام از آیات شریفه قرآنکه ابلیس را از فرشتگان استثنا نموده<sup>(۲)</sup> نیز استفاده می شود؛ زیرا ظاهر استثنا آن است که متصل باشد. هدف از آفرینش ابلیس و علت مهلت دادن به او تا روز قیامت و کیفیت وسوسه او در مردم از خطبه اول نهج البلاغه به دست می آید.

## عالم شهادت یا مادیات

علم جهان شناسی یا شناخت طبیعت و کیفیت آفرینش عالم ماده از مسایلی است که در کلمات حضرت علی علیه السلام فراوان مورد توجه قرار گرفته

ص: ۱۴۹

۱- ۱. «نهج البلاغه» خطبه ۱۹۲.

۲- ۲. سوره بقره: ۲، آیه ۳۴.

است. اگر مراتب هستی را عبارت از «خالق»، «عقول»، «نفوس»، «هیولی»، «طبیعت»، «جسم»، «فلک»، «عناصر»، «موجودات زمینی» بدانیم، تنها بحث از خالق و عقول و نفوس مربوط به مجردات یا عالم غیب است و بقیه باید در عالم شهادت مورد بحث قرار گیرد. ما در اینجا به بحث از طبیعت یا کیان و آفرینش موجوداتی که در کلمات امیرالمؤمنین علیه السلامه آنها اشاره شده است، می پردازیم.

ابتدا توجه به این نکته نیز ضرورت دارد که ائمه علیه السلام در مباحث مربوط به خلقت تنها آنچه مربوط به هدایت است را بیان می کند و وظیفه ای نسبت به غیر آن ندارند. بله، ممکن است از باب لطف گاهی مطلبی درباره مسایل غیر هدایت مربوط به آفرینش نیز بگویند.

شاهد این نکته، حدیثی است که می فرماید: «زراره و هشام در مسأله هواء اختلاف داشتند که آیا هواء مخلوق است یا خیر، برخی از شیعیان این اختلاف و تحیر اصحاب را به حضرت امام صادق علیه السلام عرضه نمودند. امام علیه السلام فرمودند: این اختلاف چون باعث ضلالت و گمراهی نمی شود، مهم نیست. (۱)»

ابن میثم فرموده است: «علت آنکه امام علیه السلام این مسأله را توضیح نفرمود آن است که اولیای الهی که وظیفه تبیین راه خدا را دارند و باید مردم را بر صراط مستقیم نگه بدارند توجه آنان بالذات تنها به یکی از دو چیز است: اول: آنچه آشکارا موجب هدایت می شود. دوم: آنچه باعث دوری از ضلالت و برگشت به راه خدا می گردد. اما مسأله این که هوا مخلوق است یا قدیم می باشد، فایده چندانی در مباحث توحیدی و یا معاد ندارد و لذا جهل به آن ضرری نداشته، پس ترک آن بهتر است.» (۲) بنابراین، می توان گفت: «نهج البلاغه» کتاب طبیعات و کیهان شناسی نیست، بلکه کتاب هدایت است.

ص: ۱۵۰

---

۱-۱. «بحار الانوار» ج ۵۷، ص ۱۸۲؛ «شرح نهج البلاغه» ابن میثم، ج ۱، ص ۱۴۱.

۲-۲. «شرح نهج البلاغه» ابن میثم، ج ۱، ص ۱۴۱.

سخنان فراوانی از حضرت علی علیه السلام درباره آفرینش «سما» و «سموات» نقل شده است که گزارشی از آن در اینجا آورده می شود.

مقصود از کلمه «سما» گاهی مطلق جهت بالاست و گاهی به معنای مجردات است، در مقابل ارض که مراد مادیات می باشد و گاهی مقصود از «سما» افلاک و کواکب و اجرام می باشد که در عین آنکه مادی هستند، ولی جسم زمینی نیز نیستند، و احکامی خاص به خود دارند.

در خطبه اول «نهج البلاغه» آمده است: «ثم انشأ سبحانه فتق الاجواء و شق الارحاء و سكاكك الهواء يا فاجرى فيها ماءً متلاطما تياره متراكما زخاره حمله على متن الريح العاصفه... ثم انشأ سبحانه ريحا اعتقم مهبتها و ادام مربها... فسوى منه سبع سموات جعل سفلا هن موجا مكفوفاً و عليا هن سقفا محفوظا... ثم فتق ما بين السموات العلى فملاً هن اطوارا من ملائكة...» (۱) سپس خدای پاک فضاهاى شكافته و کرانه هاى كافته و هواى به آسمان و زمين راه يافته را پديد آورد و در آن آبی روان کرد، آبی که موجهای آن یکدیگر را می شکست و هر یک بر دیگری می نشست. آب را بر پشت بادی نهاد سخت وزنده و هر پایداری را در هم شککنده... سپس بادی نازا آفرید تا پیاپی و سخت بوزید... و از آن هفت آسمان بر آورد. فرو دین آسمان موجی از سیلان باز داشته، زبرین سقفی محفوظ... سپس میان آسمانهای زبرین را بگشود و از گونه گون فرشتگانش پر نمود...».

اگر کسی فرشتگان را موجوداتی مجرد از ماده و احکام آن بدانند آن گونه که عموم فلاسفه بدان معتقدند در این صورت، معلوم است که مراد از آسمانها نیز عوالم مجردات است؛ مخصوصاً که امام علیه السلام تعبیر به قسمت بالای آسمان نمود. و اگر کسی فرشتگان را دارای جسم مثالی و لطیف بدانند - آن گونه که غالب محدثان معتقدند - در این صورت، می توان آسمانها را بر معنی مادی آن حمل

ص: ۱۵۱

نمود. امام علیه السلام گاهی فرموده که آسمانها از «آب» و گاهی از «دخان» آفریده شده اند، مثلاً: روزی حضرت علی علیه السلام سوگند خورد به آنکه آسمان را از دود و آب آفرید. (۱) و از آن حضرت سؤال شد که آسمانها از چه آفریده شده اند؟ فرمود: از بخار آب. (۲) و طبق روایاتی دیگر از آن حضرت آن بخار مثل دود بوده و لذا تعبیر به «دخان» صحیح است و تعبیر به «آب و بخار» نیز صحیح می باشد. (۳)

در روایات زیادی آمده است که خداوند همه چیز را از آب آفرید. (۴) اما روشن است که مقصود از «آب» در این روایات آب مادی نیست، بلکه باید این آب رمز به چیزی دیگر باشد. ابن میثم بحرانی فرموده: «آب متلاطم اشاره است به کمالاتی که از خدای متعال بر اشیا فیضان می نماید، و باد کنایه از قدرت الهی است». سپس فرموده است: «فیض الهی مثل آب است که چون سیلان دارد، بر هر چیزی که قابلیت آن را داشته باشد، جاری می شود. و قوام هر چیزی به آن فیض الهی است؛ همچنان که در عالم ماده قوام هر شیء زنده ای به آب است. و لذا ابن عباس گفته است که مقصود از آب در آیه شریفه «انزل من السماء ماء فسالت اودیه بقدرها» (۱۳ / ۱۸) علم است و مقصود از ظرف دل‌های مردم است. و احتمال دارد مراد از «باد» عقل اول باشد که حامل فیض الهی است». (۵) سپس هر کدام از جملات این خطبه اول نهج البلاغه را رمز و اشاره به چیزی دانسته است.

وقتی طالس که اولین حکیم است، می گوید: همه چیز از آب آفریده شده است،

ص: ۱۵۲

- 
- ۱-۱. «بحار الانوار» ج ۵۸، ص ۸۸.
- ۲-۲. همان، ج ۵۸، ص ۸۸ و ص ۱۰۴؛ «میزان الحکمه» ج ۲، ص ۷۷۰.
- ۳-۳. عن علی علیه السلام: «فتار من الماء بخار کالدخان فخلق منه السموات...»، «الانوار النعمانیة» ج، ص. و عن علی علیه السلام: «ان الله لما اراد خلق السماء و الارض خلق جوهرًا اخضر، ثم ذابه فصار ماءً مضطرباً ثم اخرج منه بخاراً کالدخان فخلق منه السماء»، «شرح نهج البلاغه» کیدری. و در «تفسیر فرات کوفی» آمده است: «عن علی علیه السلام ان الله بدا له ان یخلق فضرب بامواج البحور فتار منها مثل الدخان».
- ۴-۴. «بحار الانوار» ج ۴۰، ص ۲۲۴: سأله علیه السلام راسُ الجالوت بعد ما سأل ابا بکر فعلم يعرف ما اصل الاشياء، فقال علیه السلام: هو الماء؛ و نیز در «بحار الانوار» ج ۵۷، ص ۹۲: قال علی علیه السلام: «کان عرشه علی الماء حین لا ارض و...». و نیز ص ۶۶ و ۹۶.
- ۵-۵. «شرح نهج البلاغه» ابن میثم بحرانی، ج ۱، ص ۱۴۳.

روشن است که مراد، کنایه از چیزی دیگر است. اولاً، ریشه تمام اشیا را به آب برگرداندن، نشان از این اندیشه دارد که باید دنبال یافتن جهت وحدتی بین اشیا بود و ثانیاً، این آب یا کنایه از علم است و یا مراد فیض الهی است و یا به معنی وجود است. به هر حال، از مجموع روایاتی که درباره آغاز خلقت در دست داریم، نوعی ابهام و اجمال گویی در این مسأله مشاهده می شود، و شاید معصومین علیهم السلام مصلحتی در این ابهام می دانسته اند و لذا آن را کاملاً شرح نداده اند.

نکته دیگر آنکه از برخی روایات استفاده می شود که خلقت زمین قبل از آسمانها بوده است، مثل: «قال امیرالمؤمنین علیه السلام: ان الله لما خلق الارضین خلقها قبل السموات»<sup>(۱)</sup>.

و روایاتی دیگر نیز نقل شده که خلقت آسمانها را قبل از خلقت زمین مطرح کرده است.<sup>(۲)</sup> احتمال دارد مقصود از طایفه اول که خلقت زمین را مقدم بیان کرده است، این باشد که خلقت به معنی تقدیر است؛ یعنی خدای متعال تقدیر کرد زمین را قبل از آسمان؛ چون علت غایی، وجوداً متأخر است، اما تصوراً و ذهناً مقدم است. و احتمال دارد از باب اهمیت باشد. و نیز این احتمال هست که صرفاً ترتیب در ذکر باشد نه ترتیب در وقوع و واقعیت خارجی.

## هفت آسمان

در قرآن کریم و روایات مکرراً «سبع سموات» به کار رفته، اما «هفت زمین» در قرآن نیامده؛ هر چند در روایات وجود دارد. حضرت علی علیه السلام فرموده است: «سبحان رب السموات السبع و ما فیهن و رب الارضین السبع و ما فیهن»<sup>(۳)</sup>، حقیقت هفت آسمان به صورت یقین و قطعی برای ما روشن نیست و تنها چند احتمال درباره آن به ذهن می رسد، مثل: الف. مقصود از هفت آسمان، کثرت آنها

ص: ۱۵۳

۱-۱. «بحار الانوار» ج ۵۷، ص ۸۵ و ۸۹.

۲-۲. همان، ص ۲۲؛ ص ۱۶۹، ح ۱۱۲، و نیز خطبه اول نهج البلاغه.

۳-۳. «الصحیفه العلویه و المبارکه» ص ۱۱۵.

باشد؛ ب. هفت آسمان به معنی قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری، زحل باشد؛ ج. تنها یک آسمان، آسمان دنیا، و شش آسمان دیگر مربوط به مجردات باشد؛ د. مراد افلاک مختلف باشد. و شاید مقصود از جمله «و ما فیهن؛ آنچه در آسمانهاست» فرشتگانی باشند که ساکن آسمانها بوده و خطبه اول نهج البلاغه تصریح به آن دارد. مقصود از هفت زمین نیز احتمال دارد «هفت اقلیم» باشد که در علم هیئت، نیم کره شمالی را بر اساس عرض جغرافیایی از عرض صفر تا عرض ۹۰ درجه به هفت قسمت تقسیم کرده اند. آیه الله شعرانی مسأله هفت زمین را به هفت اقلیم تفسیر کرده است. (۱)

## احکام و اوصاف آسمان

در قرآن کریم این اوصاف برای آسمان بیان شده اند: دخان بودن، آراستن، استوی، چند لایه یا طباق بودن، رفیع بودن، بدون ستون بودن، در حال گسترش بودن، سقف محفوظ بودن، بناء بودن، قرار دادن کارهای هر کدام در خود آن آسمان. و اما امیرالمؤمنین علیه السلام در سخنان خود احکام مختلفی برای آسمان بیان کرده اند که تنها در خطبه ۹۱ نهج البلاغه (خطبه اشباح) این ویژگیها برای خلقت آسمان بیان شده است:

منظم بودن آسمانها، نداشتن شکاف، آسان بودن صعود و نزول آن بر فرشتگان، دود متراکم بودن، حفظ هر جزء آن به وسیله جزء دیگر، حفظ آن به وسیله شهابها، تسلیم فرمان خدا بودن، آیه بودن خورشید و ماه، منظم بودن حرکت آنها، پدید آمدن شب و روز با این حرکتها، وجود ستارگان متعدد در آنها، قرار داشتن فلک هر آسمانی در خود آن. (۲)

ما در اینجا از توضیح و تفسیر تک تک این ویژگیها خودداری کرده، تنها به مسأله

ص: ۱۵۴

---

۱- ۱. «تفسیر ابوالفتوح رازی» ج ۳، ص ۲۸۶.

۲- ۲. علاوه بر خطبه ۹۱ «نهج البلاغه» ر.ک: «نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه» ج ۲، ص ۱۹۶، خطبه ۲۰۶.



«فلک» اشاره می‌کنیم: فلک لفظی است که در قرآن کریم و روایات فراوان به کار رفته است. مقصود از فلک مدار حرکت یک سیاره است و فلک به این معنی صحیح است و هرگز قابل ابطال نیست. ضمناً آنچه در کتابهای مسلمانان به عنوان فلک عنوان شده، به عنوان اصل موضوعی از نجوم قدیم گرفته شده است و منجمان ضامن صحت و بطلان آن می‌باشند، نه کتابهای عقلی و فلسفی و یا اعتقادی و تفسیری مسلمانان.

به عنوان مثال، یکی از شواهد بر آنکه مقصود از «فلک» مدار حرکت سیارات می‌باشد و فلک امر مجسم نیست، این است که حضرت علی علیه السلام فرموده: «انّ للشمس ثلاثاً و ستین برجاً»؛ (۱) خورشید دارای ۳۶۰ برج یا درجه است.

و این همان ۳۶۰ درجه مسیر خورشید در دایره منطقه البروج است که هر روز تقریباً - و نه تحقیقاً - یک درجه سیر می‌کند.

و اما نجوم و ستارگان آسمان، در حدیثی، امیرالمؤمنین علیه السلام هر کدام از آنها را شهری همانند شهرهای روی زمین معرفی نموده که عمودی از نور آنها را به هم پیوسته است. (۲) در اینجا امام علیه السلام اولاً، وجود شهرهایی دیگر در کرات آسمانی را معرفی کرده اند و ثانیاً، آنکه نور، آنها را احاطه نموده است و ثالثاً، وجود حیات در آنها ثابت می‌شود؛ آنچنان که وجود عالمهای متعدد نیز ثابت می‌شود، و نیز آن حضرت علیه السلام در جای دیگر خمسه متحیره را تبیین نمود. (۳) و در جای دیگری به بحث تنجیم و تکفیر منجمان پرداخته است. (۴) ولی باید توجه داشت که بین علم «هیئت» و «تنجیم» تفاوت بسیاری وجود دارد؛ زیرا مباحث ریاضی مربوط به مقدار حرکت ستارگان و سیارات و زمین را «هیئت» گویند، و اما احکام نجوم به

ص: ۱۵۵

- 
- ۱-۱. «بحار الانوار» ج ۵۸، ص ۱۴۱ و ۱۴۸.
  - ۲-۲. «سفینه البحار» ج ۲، ص ۵۷۴، ماده نجم.
  - ۳-۳. «مجمع البیان» ج ۱۰، ص ۴۴۶، ذیل آیه شریفه «فلا اقسّم بالخنس» و برای معنی آن رجوع شود به «درر الفوائد» تعلیقه مرحوم آملی بر «شرح منظومه» ص ۲۷۸.
  - ۴-۴. «نهج البلاغه» خطبه ۷۹؛ «الاحتجاج» ج ۱، ص ۳۵۷.

معنی نسبت دادن حوادث روی زمین به حرکت اجرام سماوی و این که آنها علت تامه برای سعد و نحس حوادث روی زمین می باشند، «تنجیم» نام دارد. و این علم را شرع به شدت نکوهش نموده و پذیرفتن آن را در حد کفر دانسته است.

و اما مهم ترین نکته در آفرینش آسمان که ارتباط مستقیم به مسأله هدایت دارد، باطل نبودن خلقت آسمان و زمین است. آفرینش آسمان به عنوان یک «آیه و نشانه» بر وجود خدای متعال و علم و حکمت و غرض الهی است. در جهان شناسی دینی حتما باید به مبانی تفکر دینی درباره چگونگی خلقت و کیفیت تلقی شرع از این مسأله توجه داشت. جهان خلقت را ممکن است به صورت مستقل یا برای تسخیر آن مطالعه نمود و می توان به عنوان ترسیم یک نظام فکری و استدلالی قرار داد. در یک تفکر دینی باید خلقت را کتابی سرشار از رمز و راز الهی دانست و خود سیر و مطالعه آن را مرحله ای از مراحل سیر و سلوک دانست. خلقت آسمانها را باید اینگونه مورد مطالعه قرار داد که این عالم طبیعت وسیله ای برای رسیدن به ماورای طبیعت قرار دهیم و در دستگاه معرفتی و نظام فکری خود از دل طبیعت به موجودات غیر مادی برسیم. پس این خلقت آسمان و زمین باید نردبان رسیدن به عالم معنویت و معقول باشد. حضرت علی علیه السلامی فرماید: «... و لا - خلق السموات و الارض و ما نرى فيها من عجائب آياتهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار» (۱) و نیز فرموده است: «اشهد ان السموات و الارض و ما بينهما آيات تدل عليك» (۲) و نیز فرمود: «اشهد ان السموات و الارض آيات دالات عليك، تشهد لك بما و صفت به نفسك، و تؤدى عنك حجتك، و تقرّ لك بالربوبية آثار قدرتك و معالم تدبيرك الذى تجلّيت به لخلقك... فهى على اعترافها بك شاهدة على انك لا تحيط بك الصفات و لا تدر كك الاوهام و انّ حظّ الفكر منك الاعتراف بك و التوحيد لك» (۳) در این خطبه ها و امثال آنها امام علیه السلام خلقت

ص: ۱۵۶

- 
- ۱- ۱. «نهج السعادة» ج ۲، ص ۳۰۷، خطبه ۲۴۰.
  - ۲- ۲. «نهج السعادة فى مستدرک نهج البلاغه» ج ۶، ص ۴۲، دعای ۱۰ و نیز ص ۲۷۴، دعای ۶۲.
  - ۳- ۳. همان، ج ۳، ص ۵۸، خطبه ۱۴.

آسمانها را «آیه» بر خداوند و بر صفات الهی می داند. و نکته مهم آن است که امام علیه السلام آسمان و زمین را آیه و تجلی خداوند می داند.

گرچه لفظ «معلول و علت» در برخی خطبه های نهج البلاغه دیده می شود، اما روشن است که آنها به معنی فلسفی امروزی آنها به کار نرفته اند و در نتیجه، بهترین تعبیر برای بیان رابطه خالق و مخلوق دو لفظ «آیه» و «تجلی» است. و با مسأله آفرینش آسمانها تنها بهره فکر انسان این است که می داند خدای متعال وجود دارد و صفات کمال را داراست، اما چگونگی این را هرگز نمی تواند به دست آورد یا بفهمد.

آنچه ذکر شد تنها بخش اندکی از کلمات امام علیه السلام درباره خلقت آسمان بود، و از ذکر سایر احکام مربوط به آن به جهت پرهیز از طولانی شدن بحث صرفه نظر می شود.

### آفرینش زمین

کلمه «ارض» گاهی به معنی منطقه خاصی است، مثل آیه شریفه «یا قوم ادخلوا الارض المقدسه»<sup>(۱)</sup> و گاهی به معنی زمین است. کلمه «ارض» بیش از چهار صد مرتبه در قرآن کریم به کار رفته و تمام آنها به صورت مفرد است، اما در نهج البلاغه تقریباً هفت مرتبه به صورت جمع به کار رفته است.<sup>(۲)</sup> روشن است که در برخی موارد، مراد منطقه خاص جغرافیایی یا اقلیم خاص است، مثل: «الم یكونوا اربا فی اقطار الارضین»<sup>(۳)</sup> که اینجا مقصود هفت اقلیم است.

خطبه ۹۱ نهج البلاغه بحث مفصل و گسترده ای درباره آفرینش زمین دارد و امام علیه السلام اشاره می کنند به اینکه ابتدا آفرینش زمین چون حرارت زیاد از آن ساطع بود. این حرارت تبدیل به باران شد و تمام سطح زمین را پوشاند و بر اثر موج و حرکت آب بخشهایی از زمین از زیر آب آشکار شد و کوهها به وجود آمد. وقتی

ص: ۱۵۷

۱- ۱. سوره مائده: ۵، آیه ۲۱.

۲- ۲. «نهج البلاغه» خطبه های ۱ و ۹۱ و ۱۹۲ دوبار و ۱۸۲ و ۱۳۳.

۳- ۳. همان، خطبه ۱۹۲.

زمین آماده شد، خداوند انسان را بر روی آن آفرید.

باز در وصف آفرینش زمین می فرماید: «زمین را آفرید و آن را نگه داشت و آن را بر جایی بدون قرار استوار کرد و بی هیچ پایه ای بر پایش داشت و بی هیچ ستونی بر افراشتش و آن را از کجی و انحراف نگه داشت»؛<sup>(۱)</sup> «کوهها را میخهای نگه دارنده زمین قرار داد. پس زمین در عین متحرک بودن آرام گرفت تا ساکنان خود را در سقوط و اضطراب قرار ندهد یا آنچه را حمل کرده است، فرو نیندازد یا آن را از جای خویش جابه جا نکند».<sup>(۲)</sup> امام علیه السلام در این خطبه صریحا حرکت زمین را در عین آرامش، و اضطراب ایجاد نکردن بر اهل خود بیان کرده است. و در خطبه دیگر نیز فرموده است: «خداوند با کوهها حرکت زمین را تعدیل نمود».<sup>(۳)</sup> در این خطبه حرکت روزانه زمین به دور خود و نیز حرکت آن به دور خورشید مورد اشاره قرار گرفته است.

## دحو الارض

منظور از دحو الارض آن است که در آغاز آفرینش زمین تمام سطح آن را آبهای حاصل از بارانهای سیلابی فرار گرفته بود؛ به طوری که چیزی از زمین نمایان نبود. سپس تدریجا این آبها در گودالهایی از زمین جای گرفتند و خشکیها پدیدار شدند و روز به روز بیشتر شدند. شاید این معنی همان باشد که در آیات متعددی ذکر شده است.<sup>(۴)</sup>

در نهج البلاغه نیز آمده است: «و سکنت الارض فی مدحوه فی لجه تیاره»؛<sup>(۵)</sup> زمین به حالت گسترده در دریایی مواج و روان آرام و قرار گرفت».

امیرالمؤمنین علیه السلام علاوه بر خلقت زمین به مباحث مختلفی پیرامون اجزا

ص: ۱۵۸

۱-۱. «نهج البلاغه» خطبه ۱۸۶، شبیه این مضمون نیز در خطبه ۲۲۸ آمده است.

۲-۲. همان، خطبه ۲۱۱.

۳-۳. همان، خطبه ۹۱، در خطبه اول نیز با جمله «و تَدَّ بالصخور میدان ارضه» به آن اشاره شده است.

۴-۴. سوره نازعات: ۷۹، آیه ۳۰؛ سوره ق: ۵۰، آیه ۷؛ سوره حجر: ۱۵، آیه ۱۹؛ نیز به تفسیر نمونه، ج ۲۶، ص ۹۹ رجوع شود.

۵-۵. «نهج البلاغه» خطبه ۸۹.

و قطعات زمین نیز اشاراتی نموده اند؛ مثلاً:

کوهها را سبب تعدیل و استوار شدن زمین و جلوگیری کننده از اضطراب آن معرفی کرده و نیز فرموده کوهها از طوفان و سیل جلوگیری می کنند و باعث سرایشب شدن آب از آنها به مزارع و مراتع و ایجاد نهرها می گردند. (۱)

باد را پیام آور رحمت الهی و سبب تلقیح ابرها و نباتات معرفی نموده و فرموده: «حتی انشأها ناشئه السحاب تحیی مواتها و ستخرج نباتها...» (۲)، و در خطبه اول می فرماید: «سپس خدای متعال فضاها را شکافته و کرانه های کافته و هوای به آسمان و زمین راه یافته را پدید آورد و در آن آبی روان کرد... سپس بادی نازا آفرید تا پیاپی و سخت بوزید، از برخاستن گاهی دور و ناپدید...» (۳).

حکمت آفرینش ابرها و کوهها و کشتی و دریاها در خطبه های مختلف امام بیان شده است. (۴)

بحثهای توحیدی در آفرینش موجودات روی زمین از دیگر محورهای کلمات حضرت علی علیه السلام است که از این مخلوقات و شگفتی های آن مردم به وجود خالق و صفات او باید توجه نمایند:

«انظروا الی النمله فی صغر جثتها...» (۵).

«فاطر النمله هو فاطر النخلة» (۶) در اینجا امام علیه السلام از وحدت صنع دلیل بر توحید آورده است.

«فانظر الی الشمس و القمر و النبات و الشجر و الماء و الحجر» (۷).

ص: ۱۵۹

۱-۱. همان، خطبه ۹۱ و ۲۱۱.

۲-۲. همان، خطبه ۸۲.

۳-۳. همان، خطبه ۱.

۴-۴. ر.ک: «نهج السعاده» ج ۲، ص ۱۹۶، خطبه ۲۰۶.

۵-۵. «نوادر الاخبار» ص ۷۸.

۶-۶. همان.

۷-۷. همان.

«و ان شئت قلت في الجراده...» (۱).

«فالطير مسخره لامره احصى عدد الريش...» (۲).

و امثال این گونه احادیث از حضرت امیر علیه السلام بسیار زیاد است. (۳).

## آفرینش آدم

امیرالمؤمنین علیه السلام خلقت انسان را به عنوان اولین خلقت الهی برای ما معرفی کرده است. (۴).

و به بیان خلقت آدم از خاک پرداخته و می فرماید: «خداوند از قسمتهای مختلف زمین خاکی را گرد آورده و آن را با آب بیامیخت و از آن پیکری آراست و فرشتگان را امر به سجود بر او نمود. آن گاه او را در خانه ای آرام جای داد تا با آرامش زندگی کند و او را از دشمنی و مکر شیطان بر حذر داشت، اما او یقین را به شک فروخت و فریب شیطان را خورد و مرتکب خطا شد؛ اما خداوند توبه او را پذیرفت.» (۵).

اصل مسأله خلقت آدم از خاک امری است مسلم که قرآن و روایات صریحاً آن را بیان کرده اند، (۶) اما اینکه خاک مستقیماً و بدون واسطه تبدیل به آدم شد یا با واسطه، این تبیین نشده است؛ همچنان که مسأله سجده فرشتگان و سجده نکردن ابلیس و فریب خوردن آدم از ابلیس بیان مثال برای تمام مردم است یا صرفاً حکایت داستان آدم و حوا است. (۷).

ص: ۱۶۰

- 
- ۱-۱. همان، ص ۷۹.
  - ۲-۲. «نهج البلاغه» خطبه ۱۸۵.
  - ۳-۳. در نهج البلاغه در خطبه های متعدد درباره خلقت طاووس، مورچگان کوچک، خفاش، شتر، ملخ، گاو، ماهی، مار، خروس، عقاب، کلاغ، فیل و... سخن گفته شده است که از نقل آنها خودداری می شود.
  - ۴-۴. «نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه» ج ۱، ص ۲۴. این خطبه در حضور رسول خدا(ص) بیان شده است.
  - ۵-۵. «نهج البلاغه» خطبه ۱.
  - ۶-۶. «نهج السعاده» ج ۲، ص ۲۹۷، خطبه ۲۳۸: «الحمد لله الذی جعل منها [ارض] خلقنا».
  - ۷-۷. «نهج البلاغه» خطبه قاصعه، ۹۱؛ «المیزان» ج ۸، ص ۵۹: «انّ آدم انما جعل مثلاً یمثّل به الانسانیه من غیر خصوصیه فی شخصه و انّ مرجع القصه الی التکوین».

غرض و غایت از خلقت تمام موجودات روی زمین انسان می باشد. (۱) ماده اولیه این انسان از خاک است و از عناصری تشکیل شده که جزء غالب آن خاک است. در این ماده اولیه بسیاری از موجودات دیگر نیز شریک انسان اند؛ اما انسان یک نحوه وجود دیگر دارد که باعث امتیاز او شده است. انسان دو نوع تسویه دارد: تسویه روح و تسویه بدن. و این تسویه در ۷ درجه یا ۷ مرحله آفریده شده است. (۲) تفاوت مردم و فضیلت آنان و بیان قوای جسم و روح و غایت از غرض انسان و توضیح کمال انسانی، بقای روح پس از مرگ بدن و... این ها مباحثی است مربوط به خلقت انسان که حضرت امیر علیه السلام در سخنان خود به آنان اشارتی دارد و فعلاً از ذکر آنها خودداری می شود.

مسأله تجرد روح یا جسم مثالی لطیف بودن آن نیز از مباحث مهمی است که مورد اختلاف بین فیلسوفان و عده زیادی از محدثان است. شاید بهترین دلیل بر تجرد روح این کلام حضرت امیر علیه السلام باشد که می فرماید: «کان الله و لا شیء معه فاول ما خلق نور حبیبه محمد صلی الله علیه و آله قبل خلق الماء و العرش و الكرسي و السموات و الارض و اللوح و القلم و الجنة و النار و الملائکه و آدم و حواء... ثم قال الله تعالی یا حبیبی و یا سید رسلی و یا اول مخلوقاتی و یا آخر رسلی انت الشفیع یوم المحشر». (۳) حضرت علی علیه السلام به روشنی در این حدیث بیان کرده که نور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قبل از همه موجودات آفریده شده، پس آن نور نمی تواند مادی باشد و گرنه احتیاج به مکان داشت. احادیث دیگری نیز از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده، (۴) اما هیچ کدام به صراحت این حدیث نیست. در حدیث دیگری تقدم خلقت ارواح همه مردم را قبل از بدن بیان نموده است، (۵) و نیز تقدم خلقت جن بر انس. (۶)

ص: ۱۶۱

- ۱-۱.
- ۲-۲. «اسرار الآیات» ملا صدرا، ص ۲۰۸.
- ۳-۳. «بحار الانوار» ج ۵۷، ص ۱۹۸ و ۲۰۰.
- ۴-۴. «نهج البلاغه» حکمت شماره ۱۴۷ و ۲۰۵.
- ۵-۵. «بحار الانوار» ج ۶۱، ص ۱۳۱؛ «تنبيهات حول المبدأ و المعاد» ص ۱۱۰.
- ۶-۶. «نهج السعاده» ج ۳، ص ۵۹، خطبه شماره ۱۵.

الف. قانونمند بودن فعل الهی

گاهی مقصود از قانون، قانون تشریحی است که همان امر و نهی الهی است. و مقصود فواید قانون گرایی و مضرات قانون گریزی و علل پایبند نبودن به قانون و راههای نهادینه کردن قانون و... می باشد. و گاهی مقصود از قانون سنت الهی است که قانون تکوینی می باشد. قانون به این معنی، همان است که گفته می شود: «بالعدل قامت السموات و الارض». به هر حال قانون علت و معلول و همه لوازم و پیامدهای آن بر خلقت الهی حاکم است؛ زیرا اگر قانون وجود داشته باشد، فعل الهی دارای نظم و هدفدار می گردد. هر فعلی که قانونمند باشد، علت غایی می خواهد و در این صورت، می توان از فعل الهی بر معاد استدلال نمود و نیز اثبات وجود فاعل و خالق برای هر مخلوقی از راه قانونمند بودن خلقت میسر است؛ زیرا شرط هر گونه استنتاج آن است که رابطه بین فعل و فاعل کلی و دایمی باشد و آن سنت تغییر و تبدیل و تحویل نداشته باشد. در اینجا باید بین غرض خدای متعال از خلقت و هدف بالذات داشتن یا نداشتن و بین ترتب فایده و حکمت بر فعل خدای متعال تفاوت بگذاریم. آنچه مورد بحث است، حکمت خلقت و ترتب فایده بر آن است که در کتابهای کلامی مفصل مورد بحث قرار گرفته است. (۱) در کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام نیز اولاً عدل بودن فعل خدا و کامل بودن آن مورد تأکید قرار گرفته، (۲) استثنا و تعطیلی نداشتن ارکان و مقامات الهی، یعنی قانونمند بودن آن، (۳) باطل و بی هدف نبودن خلقت آسمان و زمین، (۴) قانون کلی دلالت حدوث فعلی بر ازلی بودن فاعل، عجز دلیل قدرت فاعل، فنا و زوال اشیا دلیل بر دوام واجب و خالق آنها. (۵)

ص: ۱۶۲

- 
- ۱- ۱. ر.ک: «رسائل الشریف المرتضی» ج ۱، ص ۱۲۹؛ «المغنی» قاضی عبدالجبار، ج ۱۱، ص ۱۰۰.
  - ۲- ۲. «خطبتان للامام امیرالمؤمنین علیه السلام الخالیه عن النقطه و الخالیه عن الالف» ص ۲۰.
  - ۳- ۳. «الصحیفه العلویه المبارکه الثانیه» ص ۱۳.
  - ۴- ۴. «نهج السعاده» ج ۲، ص ۳۰۷، خطبه ۲۴۰.
  - ۵- ۵. «نهج البلاغه» خطبه ۱۸۵؛ «نهج السعاده» ج ۲، ص ۶، خطبه ۱۶۱.



این احادیث و امثال آنها هدفدار بودن کل خلقت را بیان می کنند و در برخی احادیث دیگر امام علیه السلام هدفدار بودن خلقت انسان را بالخصوص مورد تأکید قرار داده که برخی از این گونه احادیث را ذکر می کنیم:

«اتقوا الله جهه ما خلقکم له».(۱)

«لغیرها [دنیا] خلقتم».(۲)

«اعلم یا بنی انک انما خلقت للاخره لا للدنیا و للبقاء لا للفناء».(۳)

«ان کنتم فی البقاء راغبین فازهدوا فی عالم الفناء».(۴)

«ابی الله الاحزاب الدنیا و عماره الآخره».(۵)

ب. خلقت نشانه تدبیر و ربوبیت الهی

در آیات شریفه قرآن و روایات چون اصل وجود خدای متعال امری مسلم و قطعی فرض شده است، کمتر به بحث و استدلال بر وجود خداوند پرداخته شده؛ بلکه چون تفاوت عمده موحدان با مشرکان و کافران در صفات الهی است، بیشترین تأکید قرآن مجید بر صفات الهی می باشد. روشن است که انسان اگر تصویر درستی از مفهوم خداوند داشته باشد، تصور آن مساوی با تصدیق آن است و دیگر اصل وجود خداوند بدون اقامه دلیل روشن خواهد بود. حضرت علی علیه السلام در سخنان خود آفرینش جهان را پرتوی از علم و قدرت الهی می داند. در خطبه اول نهج البلاغه، بدیع بودن و سابقه قبلی نداشتن فعل خدا، و نیز کمک نگرفتن از چیزی، و تناسب آفرینش با زمان مناسب خود و علم به لوازم و پیامدهای هر موجودی را مطرح کرده است.(۶)

ص: ۱۶۳

---

۱- ۱. «غرر الحکم» با شرح خوانساری، ج ۲، ص ۲۳۹؛ «الحکم من کلام الامام امیرالمؤمنین علیه السلام» ج ۱، ص ۴۱، ش ۱۸۱.

۲- ۲. «الحکم من کلام الامام...» ج ۱، ص ۶۹، ش ۵۷۹.

۳- ۳. همان، ص ۱۴۶، ش ۱۶۶۹.

۴- ۴. همان، ص ۲۱۰، ش ۲۵۲۹.

۵- ۵. همان، ص ۳۶، ش ۱۳۵.

۶- ۶. «نهج البلاغه» خطبه اول.

در خطبه دیگری فرمود: «فصار کلی شیء خلق حججه و منتسبا الیه، فان کان خلقا صامتا فحجته بالتدبیر ناطقه فیه فقدّر ما خلق فاحکم تقدیرها و وضع کل شیء بلطف تدبیره موضعه».<sup>(۱)</sup> اینجا امام علیه السلام لوازم جسم را بیان نموده؛ به طوری که این لوازم هیچ گاه از خود جسم جدا نمی شوند. با توجه به آنکه هر صفت ناقصی مستدعی آن است که صفت شریف و کاملی در برابر آن باشد و گرنه آن ناقص پدید نمی آید،<sup>(۲)</sup> بنابراین، صفات مخلوقات دلیل بر وجود صفات کامل خدای متعال، حدوث اشیا دلیل بر ازلیت خداوند، عجز آنها دلیل بر قدرت کامل خدا و فنای آنها دلیل بر بقای خدای متعال است.<sup>(۳)</sup> به هر حال بانگاه به مخلوقات الهی باید دقت و استحکام آنها و ظرافت ترکیب آنها پی برد و نشانه های ربوبیت خدا را شناخت.<sup>(۴)</sup> خداوند با این خلقت قدرت خود را نشان داده و حکمت خود را به نمایش گذارده است.

حضرت علی علیه السلام فرمود: «انما اراد بالخلق اظهار قدرته و ابداء سلطانه و تبیین براهین حکمته فخلق ما شاء کما شاء و اجری فعل بعض الاشیاء علی ایدی من اصطفی من امنائه و کان فعلهم فعله و امرهم امره».<sup>(۵)</sup> این جمله شریف علاوه بر آنکه نشانه های ربوبیت الهی را بیان می کند و هدفهای سه گانه: اظهار قدرت، نشان دادن سلطنت خداوند و توضیح برهانهای الهی را برای خلقت تبیین می نماید، دو نکته اساسی دیگر را بیان می کند: اول آنکه این حدیث شاهی است بر مضمون حدیث معروف اما غیر مستند «کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق

ص: ۱۶۴

۱- ۱. «شرح توحید صدوق» قاضی سعید قمی، ج ۱، ص ۲۷۰.

۲- ۲. همان، ج ۱، ص ۳۶۱.

۳- ۳. «مستشهد بحدوث الاشیاء علی ازلیته و بما و سمها به من العجز علی قدرته، و بما اضطرها الیه من الفناء علی دوامه»، «شرح توحید صدوق» ج ۱، ص ۳۶۱.

۴- ۴. «افلا ینظرون الی ما خلق احکم خلقه و اتقن ترکیبه»، «نوادیر الاخبار» ص ۷۸؛ «و لو فکروا فی عظیم القدره و جسیم النعمه لرجعوا الی الطریق و خافوا عذاب الحریق و لکن القلوب علیله و الابصار مدخوله، افلا ینظرون الی صغیر ما خلق کیف احکم خلقه و اتقن ترکیبه»، «الاحتجاج» ج ۱، ص ۳۰۵.

۵- ۵. «الاحتجاج» ج ۱، ص ۳۷۴.

کی اعرف» که هر دو هدف از خلقت را اظهار آن کنز خفی می دانند. دوم آنکه گاهی برخی از اولیای الهی کارهایی را انجام می دهند و فعل آنها فعل خداست؛ توضیح و تبیین این حدیث احتیاج به بحث از کیفیت پیدایش کثرت در عالم دارد که باید در کتابهای فلسفی جستجو گردد. در جای دیگری نیز فرمود: «جعل الخلق دلیلاً علیه فکشف به ربوبيته».(۱)

ج. خلقت برای عبادت

گاهی مسأله عبودیت تکوینی مطرح می شود که «ان کل من فی السموات و الارض الا آتی الرحمن عبدا»(۲) و گاهی مقصود عبودیت تشریحی است که «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون».(۳)

حضرت علی علیه السلام فرموده است: «الذی خلق الخلق لعبادته و اقدرهم علی طاعته بما جعل فیهم نقطع عذرهم بالحجج فعن بینة هلک من هلک و عن بینة نجی من نجی».(۴)

خداوند خلق را آفریده است تا او را عبادت کنند و این عبادت باعث کامل شدن عقل عملی و نظری مردم شده و به این وسیله به معرفت خدا می رسند و در نتیجه، به خیر مطلق که مقصود اصلی از خلقت است می رسند. در جای دیگر، هدف از هبوط آدم در زمین را عمران زمین معرفی نموده است.(۵) گرچه غالباً عمران به معنی آبادانی و احیای زمین است، اما گاهی عمران، عمران معنوی است؛ همچنان که عمران مسجد و تعمیر آن به اقامه نماز و ذکر خداست و لذا احتمال دارد عمران زمین به احیای نام و یاد خدا در زمین باشد. و به همین جهت، آفرینش فرشتگان نیز که برای عمران ملکوت اعلا است،(۶) عمران معنوی از آن اراده شده است.

ص: ۱۶۵

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۲۹۸.

۲-۲. سوره مریم: ۱۹، آیه ۹۳.

۳-۳. سوره ذاریات: ۵۱، آیه ۵۶.

۴-۴. «شرح توحید صدوق» ج ۱، ص ۸۱.

۵-۵. «نهج البلاغه» خطبه ۱: «فاهبطه بعد التوبه لیعمر ارضه بنسله».

۶-۶. همان: «ثم خلق لاسکان سماواته و عماره الصفیح الاعلی من ملکوته خلقا بدیعاً...».

حدوث درمقال قَدَم است و هر کدام از حادث و قدیم به ذاتی و زمانی تقسیم می شوند: قدیم ذاتی، یعنی موجودی که در وجود خود محتاج به غیر نباشد.

قدیم زمانی، یعنی موجودی که مسبوق به غیر و به عدم زمانی نباشد و هیچ زمانی معدوم نباشد.

حدوث ذاتی، یعنی احتیاج شیء در وجود خود به غیر خود.

حدوث زمانی، یعنی اینکه شیء مسبوق به عدم زمانی باشد؛ یک زمانی نباشد و سپس پدید آید.

حضرت امیر علیه السلام مکرراً در خطبه های خود بر حدوث همه خلقت تأکید دارند و آن را با عبارتهای مختلف بیان کرده اند. (۱) این روشن است که تمام خلقت الهی حدوث ذاتی را دارند حتی اگر چه حادث زمانی نباشند. پس تمام ما سوی الله تبارک و تعالی وجودشان از خدای متعال است و تمام مخلوقات اعم از مجردات و مادیات حادث ذاتی هستند، چه آنکه زمانا حادث باشند یا قدیم. ولی آیا تمام موجودات باید حادث زمانی باشند یا آنکه برخی موجودات مثل نور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که حضرت علی علیه السلام آن را به عنوان اولین مخلوق معرفی نمودند، (۲) قدیم زمانی هستند؟ این نیاز به تفصیل زیاد دارد که فعلاً از آن صرفه نظر می شود.

به هر حال، حادث بودن تمام مخلوقات دلیل است بر آنکه پدید آورنده آنها قدیم بالذات و واجب الوجود است. اما اصل حدوث جهان از راههای مختلف قابل اثبات است؛ مثلاً وسعت فضا یا فرار کهکشانها دلیل بر آن است که یک ابتدایی داشته اند و اگر ابتدا نداشتند باید تاکنون به قدری فاصله گرفته باشند که دیگر قابل دید نباشند. و اما آنکه هر حادثی احتیاج به محدث و پدید آورنده دارد که خود

ص: ۱۶۶

۱- ۱. همان، خطبه ۱ و ۱۸۵ و ۹۱.

۲- ۲. «بحار الانوار» ج ۵۷، ص ۱۹۸ و ۲۰۰.

حادث نیست، شاید از بدیهیات باشد.

ه. مرآه و آئینه و آیه بودن خلقت

حضرت امیر علیه السلام به پیروی از قرآن کریم همیشه بر این نکته تأکید دارد که مخلوقات موجوداتی مستقل نبوده، تمام آنها آیه و نشانه خدا می باشند. (۱) این طبیعت ظاهری است که باطنی دارد که اصل همان ظاهر است و اینجا دلیل آنجاست و آنچه ما می بینیم که تنها صورتی است و حقیقت و صاحب آن صورت ملکوت اینهاست.

و. مقصود از خلقت اسکان خلیفه خداست.

ارکان و عناصری که در این جهان پدید آمده اند، برای به وجود آمدن نباتات و گیاهان است. گیاهان پدید آمدند تا حیوانات به وجود آیند. مقصود از آفرینش حیوانات به وجود آمدن بدن انسان است. هدف از آفرینش جسد بشری، خلقت روح انسانی و نفس ناطقه است. و تمام نفوس ناطقه مقدمه هستند برای پدید آمدن ولی کامل که خلیفه خداست. (۲)

ز. سایر احکام

احکام دیگری در مورد خلقت وجود دارد که بر اثر طولانی شدن تنها با اشاره ای از آنها می گذریم، مانند بحث از: دوام خلقت، اکوار و ادوار، تناهی و عدم تناهی، فناپذیری، بدیع بودن، پیوستگی کل مخلوقات، بدون اعانه بودن و ...

ص: ۱۶۷

---

۱- ۱. «نهج السعاده» ج ۳، ص ۵۸، خطبه ۱۴.

۲- ۲. «اسرار الآیات» ص ۱۹۰.

### اشاره

شاید کمتر کسی در توقیفی بودن اسمای الهی تردید داشته باشد. و یا آن را جای بحث و تردید بدانند، اما آنچه مهم است اینکه مقصود از توقیفیت اسما چیست؟ آیا بشر می تواند از نزد خود اسمایی را بر خداوند جعل نماید؟ و آیا تسمیه خداوند به اسمایی که در قرآن و روایات نیامده صحیح است یا خیر؟

قرآن مجید فرموده است: «سبحان الله عما یصفون الاعباد الله المخلصین»؛<sup>(۱)</sup> «خداود از آنچه مردم توصیف می کنند، منزّه است، مگر آنچه بندگان مخلص خداوند بیان می کنند». بنابراین، غیر از افراد مخلص هر کس هر چه درباره خداوند بگوید، خدای متعال از آن منزّه است. بر اساس آیه شریفه فوق، اسما و صفاتی که در قرآن و حدیث آمده است، جایز است بر خداوند اطلاق گردد و غیر آنجا یز نیست و خداوند از آنها مبرا است.

ولی مهم تر این است که آیا این الفاظی که در قرآن به کار رفته و خداوند را به آنها توصیف نموده، آیا بر معنای حقیقی حمل شوند و یا بر معنای مجازی نیز می توان آنها را حمل نمود؟ آیا این آیات از محکّمات قرآن اند و یا متشابه اند و باید تأویل گردند؟

قرآن مجید الفاظی از قبیل «ید» را گاهی به صورت مفرد و گاهی تشبیه و گاهی

ص: ۱۶۸

---

۱- ۱. سوره صافات: ۳۷، آیه ۱۵۹ و ۱۶۰.

جمع در مورد خداوند به کار برده است. کلمه «وجه»، «عین»، «جنب»، «مجییء» و... نیز استعمال شده است.

صدرالمآلهین فرموده که برخی افراد، آیات مربوط به مبدأ را تأویل کرده، اما در آیات معاد همان ظاهر قرآن را پذیرفته اند. برخی دیگر هم آیات مبدأ و هم آیات معاد هر دو را تأویل می کنند. گروهی نیز هر دو قسم آیات را بر همان ظاهر خود حمل کرده و حتی آنها را بالوازم مادی خود تفسیر می کنند<sup>(۱)</sup> که این گروه را «مجسمه»، «حشویه»، «ظاهریه» می نامند. حنبلیان غالباً پیرو دیدگاه سوم بوده اند و اعتقاد به تجسیم نیز در آنان رسوخ یافته است؛ آن گونه که توضیح آن خواهد آمد.

اما شگفت آنکه وهابیان که اسلاف آنان بنیان گذار عقیده انحرافی تجسیم بوده و اینان نیز نادانسته پیرو آنان شده اند، این عقیده نادرست را به شیعه و بلکه به علما و محدثان بزرگ قم نسبت داده اند. و عجیب تر آنکه بعضی از بزرگان شیعه<sup>(۲)</sup> نیز در قدیم نادانسته در این اشتباه افتاده اند.

### اتهام تجسیم

مرحوم علم الهدی، سید مرتضی در رسائل خود فرموده: «قمیین همگی - به استثنای صدوق و پدرش - اعتقاد به تجسیم داشته اند»<sup>(۳)</sup>. متأسفانه این کلام مستمسک برخی از وهابیان قرار گرفته که علمای بزرگ قم را مورد اتهام قرار داده و بلکه آنان را متهم به کفر نموده اند. و شگفت آنکه این نسبت ناروا حتی به یونس بن عبدالرحمن که از بزرگان محدثان قم بوده نیز وارد شده است و سپس هشام بن حکم و هشام بن سالم نیز از این افتراءات مصون نمانده اند.

به همین جهت، لازم است دیدگاه علمای قم را در این مسأله تبیین کرده تا معلوم شود چگونه وهابیانی که خود گرفتار تجسیم شده اند، این تهمت را به کسانی نسبت

ص: ۱۶۹

۱-۱. «شواهد الربوبیه» ص؛ «مفاتیح الغیب» ص ۷۴.

۲-۲. همانند علم الهدی سید مرتضی.

۳-۳. «مجموعه الرسائل» علم الهدی، ج ۳، ص ۳۱۰؛ «الشافی» ج ۱، ص ۸۳.

داده اند که آنان از آن بیزار و مصون هستند.

ابتدا برخی از این اتهامات را نقل کرده، سپس به نقد و بررسی آنها می پردازیم و روشن خواهیم ساخت که علمای قم و بلکه تمامی علمای شیعه در طول تاریخ از اتهام تجسیم مبرّا بوده اند و این عقیده تنها در مذاهب دیگر یافت می شود.

## اما اتهامات

۱. کلام سید مرتضی در بیان عقیده علمای قم قبلاً بیان شد.

۲. ابن تیمیه گوید: «متکلمین شیعه اولین کسانی بوده اند که لفظ جسم را درباره خداوند به کار برده اند». سپس از ابن حزم نقل کرده که هشام بن حکم معتقد به تجسیم بوده است.<sup>(۱)</sup>

۳. اولین کسی که در عالم اسلام لفظ جسم را درباره خداوند به کار برد هشام بن حکم است.<sup>(۲)</sup>

۴. متکلمین شیعه، چون هشام بن حکم و هشام بن سالم و یونس به عبدالرحمن قمی غلو کرده و جسم را بر خداوند اثبات کرده اند و جا خط نیز ادعا کرده که هیچ رافضی نیست، مگر آنکه معتقد است که خدای او همانند خود آن شخص است.<sup>(۳)</sup>

۵. هشام بن حکم معتقد است که اندازه خداوند هفت و جب از دست خود اوست.<sup>(۴)</sup>

۶. شبیه این کلمات فراوان در منابع اهل سنت و خصوصاً وهابیان آمده است.<sup>(۵)</sup>

با توجه به کثرت و تعدّد منابع عمق عداوت و دشمنی اینان با مذهب شیعه روشن می گردد.

ص: ۱۷۰

---

۱- ۱. «منهاج السنه» ج ۲، ص ۲۱۷.

۲- ۲. همان، ص ۲۲۰.

۳- ۳. همان، ج ۱، ص ۷۱.

۴- ۴. «الفصل فی الملل» ابن خرم، ص ۵.

۵- ۵. «اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین» فخر رازی، ص ۹۷؛ «التبصیر فی اصول الدین» ص ۲۴؛ «الملل و النحل» ج ۱، ص ۱۸۴؛ «التنبیه و الرد» ص ۲۴؛ «لسان المیزان» ج ۶، ص ۱۹۴؛ «الفرق الاسلامیه» ص ۵۸؛ «تثبیت دلائل النبوه» ج ۱، ص ۲۲۵؛ «اصول مذهب الشیعه الامامیه» قفاری، ج ۲، ص ۵۳۰؛ «الفرق بین الفرق» ص ۶۵.



و این در حالی است که علی بن ابراهیم قمی در مقدمه تفسیر خود به صراحت ادعا می کند که هشام بن حکم قائل به نفی تجسم بوده است. (۱) و اگر هیچ دلیلی جز همین نصّ و تصریح علی بن ابراهیم نبود، کافی بود که روشن شود که هشام بن حکم قائل به تجسیم نبوده و تنها دشمنان و معاندان او این نسبت را به وی وارد کرده اند؛ همچنان که طبق این کلام معلوم می شود که کلام سید مرتضی نیز صحیح نیست؛ زیرا علی بن ابراهیم خود از بزرگان قم بوده و به شدت اعتقاد به تجسیم را نفی کرده است. (۲)

علاوه بر آنکه هشام بن حکم خود راوی احادیثی است که می گویند:

«... غیر آنه لا جسم». (۳) و وقتی هشام راوی این گونه احادیث است و ظاهر آنها این است که اعتقاد به مضمون آن نیز داشته، چگونه این نسبت ناروا را به او وارد کرده اند!

از برخی روایات معلوم می شود که هشام تنها سوال کرده است که آیا خداوند جسم است یا خیر؛ «یسألک عن الله جسم أو لا جسم» (۴) و این دلیل بر اعتقاد به تجسیم نیست.

اگر هشام طبق برخی روایات کلمه و لفظ جسم را به کار برده است؛ (۵) همان گونه که مرحوم صدوق فرموده، هر کدام از این روایات معنایی دارند که تشبیه و تجسیم را نفی می کنند. (۶) مضاف بر آنکه احتمال دارد که تمام این روایات از مجعولات دشمنان مذهب شیعه باشد؛ آن گونه که مرحوم صدوق این احتمال را به صورت قطعی پذیرفته است. (۷)

همچنان که این احتمال نیز وجود دارد که مراد هشام بن حکم از کلمه «جسم» جسم مادی و محسوس نباشد، بلکه جسم صمدی نوری باشد؛ همان گونه که در

ص: ۱۷۱

۱-۱. «تفسیر القمی» ج ۱، ص ۲۰.

۲-۲. «تفسیر القمی» ج ۱، ص ۲۰.

۳-۳. «اصول کافی» ج ۱، ص ۶۳، ح ۵ و «التوحید» صدوق، ص ۱۰۴، ح ۲.

۴-۴. «التوحید» صدوق، ص ۱۰۰.

۵-۵. «اصول کافی» ج ۱، ص ۸۲؛ «التوحید» صدوق، ص ۹۷.

۶-۶. «التوحید» صدوق، ص ۱۱۹.

۷-۷. همان، مقدمه کتاب.

روایات نیز صریحا از هشام تعبیر «جسم صمدی نوری» نقل شده است (۱) و در این صورت، دیگر اتهام تجسیم به معنی تشبیه خداوند به خلق و مجسمه بودن منتفی می گردد و ساحت وی از آن منزّه خواهد شد.

احتمال دیگر آن است که گفته شود مقصود از «جسم» اثبات شیئیت برای خداوند است و کسی که می گوید: خداوند جسم است، یعنی خداوند نیز موجودی از موجودات است. کشی از علمای بزرگ رجال نقل کرده است که: «زعم یونس مولی آل یقطین و هشام بن حکم انّ الله شیء لا کالاشیاء و انّ الاشیاء بئنه منه وهو بئنه من الاشیاء و زعمنا أنّ اثبات الشیء ان یقال جسم. فهو جسم لا- کالاجسام، شیء لا کالاشیاء، ثابت موجود غیر مفقود و لا معدوم، خارج من الحدین: حد الابطال وحد التشبیه» (۲).

طبق این کلام مرحوم کشی، معلوم می شود که هر گاه بخواهند بگویند: چیزی ثابت است، می گویند: او جسم است. پس جسم بودن به معنی ثابت بودن است و در این عبارت، مرحوم کشی تصریح می کند که یونس بن عبد الرحمان قمی و هشام بن حکم خداوند را از حد تشبیه خارج نموده و شبیه و نظیری برای او قائل نیستند.

ضمنا همان گونه که از عبارت فوق آشکار است، آنان می گویند: خداوند «جسم لا کالاجسام» و تشبیه خداوند به اجسام و مخلوقات را نفی کرده اند.

از آنچه گذشت معلوم شد که بزرگان قم و هشام بن حکم و هشام بن سالم اعتقادی به تجسیم که موجب تشبیه و مجسمه شدن باشد، نداشته و این تنها افترا بی است که مخالفان به شیعه نسبت داده اند.

اما به علت آنکه این مسأله بسیار مهم و از اصولی ترین مباحث اعتقادی است و این اتهام نیز ریشه دار است، لازم است به صورت مفصل و عمیق آن را مورد بحث قرار دهیم تا مذهب شیعه و باورهای علمای قم روشن گردد.

ص: ۱۷۲

۱- ۱. همان، ص ۹۸.

۲- ۲. «اختیار معرفه الرجال» ص ۲۸۴.

مقصود اهل سنت از توحید در اسما و صفات این است که تمام الفاظی که در قرآن و سنت درباره خداوند متعال به کار برده شده است، باید بر معنای ظاهری و حقیقی آنها حمل شده و حمل بر مجاز یا کنایه و استعاره جایز نیست؛ در عین حال، تشبیه خدا به خلق و کیفیت اتصاف خداوند به آن صفات نیز جایز نیست که مورد بحث قرار گیرد.<sup>(۱)</sup> در مذهب شیعه بحث از «توحید صفاتی» وجود دارد، ولی مراد آن است که صفات خدای متعال عین ذات مقدس است و زائد بر آن نیست؛ اما مراد اهل سنت از «توحید اسما و صفات» اثبات اموری از قبیل «ید»، «وجه»، «نزل»، «استواء»، «عین» و... است. و بحث از اتحاد آنها با ذات مقدس و عدم اتحاد نیست، بلکه بحث از اثبات این امور و صفات با همان معنای ظاهری آنهاست، بدون هیچ گونه تأویل.

قبل از ورود در بحث، سه مقدمه ذکر می‌کنیم: ۱. تفاوت تفسیر و تأویل قرآن؛ ۲. تفاوت جری و تطبیق با تفسیر؛ ۳. نمونه‌هایی از تأویلات قرآن در میان وهابیان.

### تفاوت تفسیر و تأویل قرآن

از همان ابتدای نزول قرآن کریم، تفسیر آیات شریفه مورد توجه مسلمانان بوده است و هر کس به اندازه فهم و استعداد خود به سراغ شرح و تفسیر آیات شریفه می‌رفت و این عمل را مقدس و با ارزش می‌دانست. ولی تأویل قرآن همیشه با نوعی تردید و شک همراه بوده است و برخی آن را واجب و برخی آن را حرام

ص: ۱۷۳

---

۱ - ۱. «توحید الاسماء و الصفات هو الاقرار بها كما وردت في الكتاب و السنه نفيًا و اثباتًا من غير تمثيل و لا تعطيل و لا تحريف في اللفظ و المعنى عن ظاهره اللائق بالله تعالى و لا تكليف»، «عقیده الشيخ محمد بن عبد الوهاب» ج ۱، ص ۳۸۳؛ و در جای دیگری گفته‌اند: «توحید الاسماء و الصفات يقوم على الايمان بكل ما ورد في القرآن و السنه الصحيحه من صفات الله و وصفه بها على الحقيقه و عدم التعرض لها بشيء من التكليف او التشبيه او التأويل او التحريف او التعطيل و اعتقاد ان الله ليس كمثل شئ و هو السميع البصير و هذه عقیده علماء الدعوه في الاسماء و الصفات و هو مذهب اهل السنه و الجماعه من السلف الصالح»، «رشید رضا و دعوه الشيخ محمد بن عبد الوهاب» ص ۶۳، و شبیه آن در: «مجموعه التوحید النجدیه» ص ۱۵۳؛ «الدرر السنیه فی الاجوبه النجدیه» ج ۲، ص ۳۷.

می دانستند؛ در عین آنکه هیچ کس نیست، مگر آنکه نوعی تناسخ را پذیرفته است. به گفته حاجی سبزواری: «ما من مذهب الا و للتأویل فيه قدم راسخ»<sup>(۱)</sup>.

تأویل در لغت، پایان و سرانجام چیزی را گویند و در روایات باطن قرآن را تأویل آن دانسته اند؛ مثلاً در روایات متعددی آمده است که قرآن دارای ظاهر و باطنی است<sup>(۲)</sup>. و در روایات دیگری آمده است که «ظهره تنزیله و بطنه تأویله»<sup>(۳)</sup>؛ باطن قرآن همان تأویل آن است.

و اما قرآن کریم در سوره آل عمران تنها به وجود تأویل برای تمام قرآن یا برای آیات متشابه و اینکه آن تأویل را غیر از خداوند و راسخان در علم کسی نمی داند، تصریح نموده است؛<sup>(۴)</sup> ولی از آیه شریفه «یوم یأتی و تأویله»<sup>(۵)</sup> و «هذا تأویل رؤیای من قبل»<sup>(۶)</sup>، استفاده می شود که تأویل همان واقعیت خارجی است که فراتر از الفاظ و عبارتهاست. نفس ظهور امام زمان علیه السلام و یا روز قیامت تأویل قرآن است و نیز آمدن حضرت یعقوب علیه السلام با همسر و فرزندان خود نزد حضرت یوسف علیه السلام تأویل آن خواب حضرت یوسف است.

مرحوم سید حیدر آملی می گوید: «تأویل قرآن عقلاً و نقلاً واجب است»<sup>(۷)</sup>.

متأسفانه پس از این عبارت قسمتی از کتاب او از بین رفته است و دلیل او بر این مدعا معلوم نیست؛ اما می توان ادعا کرد که آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارد که اگر این آیات تأویل نشوند و بر واقعیتهای فراتر از الفاظ و عبارتها حمل نشوند، تشبیه و تجسیم لازم آمده و نسبتهای ناروا به خدای متعال داده خواهد شد. عبارتهایی از قبیل: «وجه الله»، «ید الله»، «جنب الله»، «روح الله»، «نفس»، «سمع».

ص: ۱۷۴

- ۱-۱. «شرح الاسماء الحسنی» ص ۸۱.
- ۲-۲. «تفسیر العیاشی» ج ۱، ص ۲؛ «علل الشرایع» ص ۶۰۶.
- ۳-۳. «بصائر الدرجات» ص ۱۹۶، ح ۷.
- ۴-۴. سوره آل عمران: ۳، آیه ۷.
- ۵-۵. سوره اعراف: ۷، آیه ۵۳.
- ۶-۶. سوره یوسف: ۱۲، آیه ۱۰۰.
- ۷-۷. «تفسیر البحر المحیط الاعظم» ج ۱، ص ۲۰۳.

«بصر»، «قول»، «کلام»، «معجی ء»، «استواء»، «غضب»، «سخط»، «مکر»، «استهزاء»، «خدعه»، «نسیان» و... در قرآن کریم و روایات به کار رفته که معمولاً این کلمات با لوازم مادی به کار می روند و نسبت دادن آنها به خدای متعال معنایی غیر از معنای معهود ذهنی را می طلبد.

ملا- صدرا دیدگاههای مختلف را در باب تأویل آیات متشابهی که اثبات ید یا استوای بر عرش نموده، چنین گزارش کرده است: «روش اهل لغت و اهل حدیث حنبلیان آن است که به ظاهر الفاظ تمسک می کنند، هر چند بر خلاف عقل باشد؛ ولی روش اصحاب فکر آن است که این آیات را طوری تأویل نمایند که با فکر آنان هماهنگ باشد. معتزلیان در مباحث مربوط به مبدأ طرفدار تنزیه بوده و این آیات را تأویل می کنند، ولی در مباحث مربوط به معاد این الفاظ را بر همان ظاهر خود ابقا می نمایند؛ اما روش صحیح آن است که این آیات نه بر تشبیه و نه بر تنزیه حمل نشود».<sup>(۱)</sup>

وهابیان هرگز به سراغ تأویل نمی روند. عبدالعزیز بن باز می گوید: «ما معتقدیم که خداوند صورتی دارای جلال و جمال داشته و نیز معتقد هستیم که خداوند دو چشم حقیقی دارد و به اتفاق اهل سنت چشمان خداوند دو عدد است و نیز معتقد هستیم که خداوند دو دست بزرگ و با کرامت دارد».<sup>(۲)</sup>

چنانکه روشن است این کلام بر تشبیه خداوند به خلق و جسمانی معرفی کردن خدای متعال و در نتیجه محدود شدن خداوند و ترکیب و همراه نقص دانستن

ص: ۱۷۵

۱- ۱. «مفاتیح الغیب» ص ۷۴.

۲- ۲. «عقیده اهل السنه و الجماعه» ص ۵؛ «فاهل السنه و الجماعه یثتون ما ورد فی کتاب الله و ما صحّ عن رسول الله صلی الله علیه و آله من اسماء الله و صفاته علی الوجه اللائق به جلّ جلاله من غیر تحریف و لا تعطیل و لا تکلیف و لا تمثیل و لا زیاده و لا- نقصان، بل یثبتونها کما جاءت و یمرونها کما جاءت مع الایمان بانها حق»، «مجموع فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۲، ص ۵۹. و در ص ۱۰۵ می گوید: «اهل السنه و الجماعه لا یؤولون آیات الصفات و احادیثها و لا یصرفونها عن ظاهرها و لا یفوضونها». و در جای دیگر گفته اند: «اگر این آیات و احادیث تأویلی داشت، صحابه و تابعون ذکر می کردند. پس چون سکوت کرده اند، معلوم می شود تأویل ندارند». ر.ک: «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ج ۱، ص ۵۵۳.

صراحت دارد و انکار تأویل نتیجه ای غیر از این نخواهد داشت.

برخی نیز گفته اند: «تأویل قرآن کریم اصلاً جایز نیست و آن را تنها در سه حدیث پذیرفته اند: ۱. الحجر اسود یمین الله فی الارض؛ حجر الاسود دست راست خدا در زمین است؛ ۲. قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمان؛ دل مؤمن میان دو انگشت از انگشتان خدای مهربان است؛ ۳. انی لأجد نَفْسَ الرحمان من جانب الیمن؛<sup>(۱)</sup> من دم خدای مهربان را از سمت یمن می یابم».

با توجه به آنچه گذشت روشن شد که چهار نظر مشهور در باب تأویل قرآن وجود دارد:

۱. افراط: برخی از معتزله و نیمه فیلسوفانی که تمام آیات مربوط به توحید و معاد را تأویل و بر غیر ظاهرشان حمل می نمایند.
۲. تفریط: حنبلیان که تمام ظواهر الفاظ را پذیرفته و بر همان معنای ظاهر الفاظ حمل کرده اند؛ گویا که قرآن هرگز تأویل ندارد.
۳. نیمه اعتدال: در میان عالمان شیعی نیز دیده می شود که آیات مربوط به توحید را تأویل می کنند، اما آنچه را مربوط به معاد و نعمتهای بهشت یا عذاب جهنم است، بر ظاهر آن حمل می کنند.
۴. اعتدال واقعی: محی الدین ابن عربی می گوید: «هر صورت حسی دارای یک روح معنوی است و صورت حسی آن ظاهر، و روح معنوی آن باطن است و صورتی در زیر دارد، آنچه در بالاستی. به این جهت، باید همیشه بین ظاهر و باطن جمع نمود و مقصود از عبرت نیز همین عبور از ظاهر به باطن است و آنان که بر ظاهر جمود می ورزند، از صورت ظاهر هرگز عبور ننموده و عبرت گرفتن را تنها به تعجب نمودن منحصر دانسته اند».<sup>(۲)</sup>

فقهای بزرگ معمولاً در برابر تأویل موضع منفی گرفته و باب تأویل قرآن را

ص: ۱۷۶

---

۱- ۱. این عقیده احمد بن حنبل است. ر.ک: «احیاء علوم الدین» ج ۱، ص ۱۷۹؛ «مفاتیح الغیب» ص ۸۵.

۲- ۲. «الفتوحات المکیه» باب ۵۰، ج ۸، ص ۲۱۲.

بسته اند، شاید بتوان گفت که حق نیز با آنان است؛ زیرا مدعیان دروغگو در اینجا فراوان اند و برخی برای آنکه دست بر داشتن خود از ظواهر شرع را توجیه نمایند، به سراغ تأویل می روند. در عین حال، باید گفت: گرچه سوء استفاده از آن نیز فراوان بوده است، اما اصل تأویل حق و غیر قابل انکار است.

### تفاوت تفسیر و تأویل

تفسیر آشکار کردن مراد و معنای الفاظ است. به ویژه الفاظی که مدلول آنها روشن نباشد. امام خمینی «ره» می فرماید: «به طور کلی معنای تفسیر آن است که شرح مقاصد آن کتاب را بنماید و مهم، بیان منظور صاحب کتاب باشد. این کتاب شریف که به شهادت خدای تعالی کتاب هدایت و تعلیم است و نور طریق انسانیت است، باید مفسّر در هر قصه از قصص آن، بلکه هر آیه از آیات آن جهت اهتدا به عالم غیب و حیث راهنمایی به طریق سعادت و سلوک طریق معرفت و انسانیت را به متعلم بفهماند. مفسّر وقتی مقصد از نزول را به ما بفهماند، مفسّر است، نه سبب نزول؛ آن طور که در تفاسیر وارد است»<sup>(۱)</sup>.

اگر معنای تفاسیر همان باشد که امام خمینی «ره» ادعا کرده است، باید گفت: «تاکنون تفسیری برای کتاب خدا نوشته نشده است»<sup>(۲)</sup>؛ زیرا آن گونه که امام خمینی «ره» فرموده است، فراگیری نکته های بدیع و بیان و وجوه اعجاز و شأن نزول آیات و زمان نزول و مکی و مدنی و اختلاف قرائات و اختلافات مفسرین و یادگیری قصص و حکایات و اطلاع از تاریخ گذشتگان، همه این ها از مقصود و مراد واقعی قرآن به دور است و حتی موجب حجاب و غفلت از قرآن کریم می باشد.<sup>(۳)</sup> تفسیر حقیقی قرآن وظیفه اصلی است و از عهده انسانهای ضعیف خارج است و آنچه که

ص: ۱۷۷

---

۱-۱. «آداب الصلاة» ص ۲۱۲.

۲-۲. همان، ص ۲۱۲.

۳-۳. همان.

ذکر می شود، تنها به عنوان احتمالی بیش نیست. (۱) و هر کدام در جای خود خوب است، اما نباید به آنها بسنده نمود و مقصود قرآن را به آن منحصر دانست. (۲)

از کلمات امام خمینی «ره» استفاده می شود که مراد ایشان از تفسیر قرآن، معنای اصطلاحی نیست. وقتی می فرماید: تاکنون برای قرآن تفسیر نوشته نشده است، مراد تفسیر باطن قرآن و مقصود واقعی آن است؛ ولی تفسیر به معنای توضیح الفاظ و مفردات و آیات قرآن کریم، بسیار است و فراوان نوشته شده است.

به هر حال، از روایات فراوانی استفاده می شود که تأویل قرآن غیر از تفسیر آن است و نسبت منطقی آنها تباین است، نه عموم مطلق، مثل: «یا حکم انّ لهذا تأویلاً و تفسیراً»؛ (۳) ای حکم این تأویل و تفسیری دارد. و «... علّمنی تأویلهما و تفسیرهما»؛ (۴) تأویل و تفسیر آن را به من بیاموز»، «ظهره تنزیله و بطنه تأویله»؛ (۵) ظاهرش تنزیل آن و باطنش تأویل آن است. البته گاهی تأویل و تفسیر به جای یکدیگر به کار می روند؛ مثلاً از ابن عباس نقل شده است که «تفسیر بر چهار قسم است: ۱. آنچه را که هر کس باید بداند؛ ۲. ظرافتهای کلام که عرب آن را می فهمد؛ ۳. آنچه را که فقط عالمان می فهمند؛ ۴. آنچه را که جز خداوند کسی نمی داند»؛ (۶). قسم سوم و چهارم تفسیر در این کلام ابن عباس، همان تأویل است که به خدای متعال و راسخان در علم اختصاص دارد.

سید حیدر آملی تفسیر را در مقابل تأویل دانسته و می فرماید: «تفسیر یعنی بحث از کیفیت، اسباب و شأن نزول آیات و امثال آن و اینجایز نیست. مگر آنکه روایت درستی در مورد آن آمده باشد، ولی تأویل به معنای صرف نمودن آیات

ص: ۱۷۸

- 
- ۱-۱. همان، ص ۹۲.
  - ۲-۲. همان، ص ۲۰۵.
  - ۳-۳. «بحار الانوار» ج ۱۴، ص ۱۹۲.
  - ۴-۴. همان، ج ۳۶، ص ۲۵۷.
  - ۵-۵. همان، ج ۹۲، ص ۹۷.
  - ۶-۶. «تفسیر البحر المحیط الاعظم» ج ۱، ص ۲۳۹.



به معنای مناسب آن است و این بر عالمان ممنوع نیست؛ به شرط آنکه با قرآن و سنت موافق باشد»<sup>(۱)</sup>.

عبدالرزاق کاشانی نیز در ابتدای تأویلات خود تفسیر را در مقابل تأویل قرار داده است.<sup>(۲)</sup>

از آنچه گذشت روشن گردید که:

۱. تفسیر به عبارت و الفاظ و توضیح واژه‌ها ارتباط دارد، و تأویل به واقعیت مربوط است و در بیان مصداقهای خارجی و حقیقت عینی آیات است.

۲. تفسیر به مشکلات و الفاظ غریب قرآن و غوامض آیات اختصاص دارد؛ ولی تأویل تمام قرآن را فرا می‌گیرد و هر آیه‌ای یک صورت ظاهری و یک باطن دارد که صورت باطن همان تأویل و حقیقت خارجی آیه است.

۳. احتمال دارد که تفسیر به احکام قرآن اختصاص داشته باشد<sup>(۳)</sup>، ولی تأویل همه آیات را اعم از احکام و غیر آنها در بر بگیرد.<sup>(۴)</sup>

۴. دانش تفسیر برای هر کسی که با علوم ادبی و حدیث و علوم قرآن آشنا باشد ممکن است؛ ولی دانستن تأویل قرآن تنها برای راسخان در علم میسر است.

۵. تفسیر بر دو قسم است: صحیح و باطل. تفسیر باطل، همان تفسیر به رأی است که محذور و ممنوع است. تأویل نیز بر دو قسم است: به حق و به باطل. تأویل به حق آن است که به هدایت و ارشاد مربوط بوده و گوینده آن از راسخان در علم باشد. و تأویل به باطل، تأویل اهل زیغ و اهواء است که به منظور فتنه و خراب کردن دین و اعتقادات مردم آیات متشابه را به دلخواه خود تأویل می‌کنند.

از آنچه گذشت روشن شد که استفاده‌های عرفانی بزرگانی چون محی‌الدین،

ص: ۱۷۹

---

۱-۱. «تفسیر البحر المحیط الاعظم» ج ۱، ص ۲۳۹.

۲-۲. «تفسیر القرآن الکریم» منسوب به محی‌الدین ابن عربی، ج ۱، ص ۴. این کتاب به احتمال زیاد همان «تأویلات» کاشانی باشد.

۳-۳. «آداب الصلاة» ص ۲۲۱.

۴-۴. در «بحار الانوار» ج ۸۲، ص ۲۷۰ و نیز ج ۸۴، ص ۲۵۴ آمده است که «همه چیز حتی تک تک اجزای نماز دارای تأویل می‌باشند».

قونوی، سید حیدر آملی و امام خمینی از آیات شریفه قرآن، هرگز تفسیر قرآن نیست تا کسی توهم کند که جزء تفسیر به رأی باشد.

امام خمینی پس از آنکه غور در صورت ظاهری قرآن را مانند گاری در زمین و از وسوسه های شیطانی دانسته، می فرماید: «یکی دیگر از حجب که مانع از استفاده از این صحیفه نورانیه است، اعتقاد به آن است که جز آنکه مفسرین نوشته یا فهمیده اند، کسی را حق استفاده از قرآن شریف نیست، و تفکر و تدبّر در آیات شریفه را به تفسیر به رأی که ممنوع است، اشتباه نموده اند و به واسطه این رأی فاسد و عقیده باطل، قرآن شریف را از جمیع فنون استفاده عاری نموده و آن را به کلی مهجور نموده اند؛ صورتی که استفادات اخلاقی و ایمانی و عرفانی به هیچ وجه مربوط به تفسیر نیست تا تفسیر به رأی باشد... مثلاً» اگر کسی از قول خدای تعالی: «الحمد لله رب العالمین» که حصر جمیع محامد و اختصاص تمامی آن است به حق تعالی، استفاده توحید افعالی کند و بگوید از آیه شریفه استفاده می شود که هر کمال و جمال و هر عزت و جلالی که در عالم است و چشم احوال و قلب محجوب به موجودات نسبت می دهد، از حق تعالی است، و هیچ موجودی را از خود چیزی نیست و لذا محمّدت و ثنا خاص به حق است و کسی را در آن شرکت نیست. این چه مربوط به تفسیر است! تا اسمش تفسیر به رأی باشد یا نباشد؛ الی غیر ذلک از اموری که از لوازم کلام استفاده شود که مربوط به تفسیر به هیچ وجه نیست» (۱).

اکنون که جدایی تأویل از تفسیر به رأی روشن شد، روش تأویل قرآن کریم را بیان می کنیم: تأویل قرآن آن چنان گریزناپذیر است که به نظر امام خمینی آنان که از تأویل پرهیز می کنند؛ خود به تأویلی دیگر گرفتار شده اند. ایشان در بحث از تسییح موجودات می فرماید: «محبوبین از اهل فلسفه عامیه و اهل ظاهر که منطبق موجودات را نیافته اند، به تأویل و توجیه پرداخته اند. و عجب آن است که اهل ظاهر که به اهل فلسفه طعن زنند که تأویل کتاب خدا کنند، به حسب عقل خود در

ص: ۱۸۰

این موارد، خود تأویل این همه آیات صریحه و احادیث صحیحه کنند، به مجرد آنکه نطق موجودات را نیافته اند؛ با آنکه برهانی در دست ندارند. پس تأویل قرآن را بی برهان و به مجرد استبعاد کنند». (۱)

در طول تاریخ نیز افرادی بوده اند که از تأویل قرآن سوء استفاده کرده و تأویلات غلط و نادرستی را به قرآن کریم نسبت داده اند. (۲) امام خمینی در این عبارت به منشأ اشتباه آنان اشاره کرده که هر کس به عمق فلسفه پی نبرده باشد یا تنها اهل ظاهر و حس باشد و یا در تأویلات خود از برهان و استدلال دوری کند، گرفتار تأویلات غلط و گمراهانه و هواپرستانه می گردد. بنابراین، تأویل کننده قرآن باید اهل «فلسفه عالی» و نه «فلسفه عامیه» باشد و با برهان و دل و معرفت و مشاهده به تأویل قرآن برسد.

روش امام خمینی در تأویل قرآن بر یک اصل استوار قرار دارد و آن تطابق بین کتاب تدوین و کتاب تکوین و کتاب انفس است. اگر جان انسان را کتابی از کتابهای الهی و جهان خارج را نیز کتاب تکوینی و قرآن کریم را کتاب تدوینی الهی بدانیم؛ چنان که از آیات شریفه قرآن و روایات و ادب فارسی به خوبی به دست می آید، در این صورت، تأویل قرآن به معنای بیان تطابق کتاب تدوین با کتاب تکوین است؛ همان گونه که سید حیدر آملی نیز به آن تصریح کرده است. (۳)

به هر حال، تأویل قرآن اگر صحیح و همراه با برهان بوده، با معارف قرآنی هماهنگ باشد، می تواند به آن هدف اصلی که هدایت است، منتهی شود و ارتباط بین آیات شریفه را برقرار کند. به عنوان مثال، وقتی می فرماید: «و من اعرض عن ذکری فان له معیشه ضنکا و نحشره یوم القیامه اعمی»؛ (۴) «و هر که از یاد من رو بگرداند، زندگانی تنگی دارد و روز رستاخیز او را کور محشور می کنیم»، «و من کان

ص: ۱۸۱

۱-۱. همان، ص ۲۸۱.

۲-۲. «بحار الانوار» ج ۹۳، ص ۹۵.

۳-۳. «تفسیر البحر المحیط الاعظم» ج ۱، ص ۲۴۰.

۴-۴. سوره طه: ۲۰، آیه ۱۲۴.

فی هذه اعمی فہو فی الاخرہ اعمی»<sup>(۱)</sup>؛ «و ہر کہ در اینجا کور باشد، در آخرت ہم کور است»، روشن است کہ بین ذکر خدا و چشم سر مناسبتی نیست. پس باید مراد از چشم در اینجا چشم دل باشد، و مراد از کوری، حجابهای دل باشد کہ مانع از رؤیت و مشاهده است، و مراد از ذکر، معرفتی باشد کہ از راه کشف و شہود بہ دست می آید. بر این اساس، اعراض از ذکر با کوری دل مناسبت کامل دارد.

نیز آیہ شریفہ «یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب اللہ»<sup>(۲)</sup> «افسوس بر من کہ در اطاعت خدا کوتاہی کردم». در ہنگام تفسیر باید این گونه معنا شود کہ این اظهار تأسف و حسرت از کوتاہی در اطاعت خدا و تحصیل رضایت اوست؛ ولی تأویل آن امام معصوم است و مقصود اظهار تأسف و حسرت از کوتاہی در معرفت امام و اطاعت از امام می باشد.

در پایان، ذکر این نکتہ نیز لازم است کہ چون طبق دلیل عقلی و نقلی نیز کشف و شہود تأویل قرآن مخصوص معصومین علیہم السلام است کہ راسخان در علم ہستند، ہر کس غیر از آنان بخواہد قرآن را تأویل کند، باید احتیاط را از دست نداده و تمام آنچه را ذکر می کند، تنها بہ عنوان احتمالی در معنی و حقیقت آیات ذکر کند و چیزی را بہ صورت قطعی بہ کتاب خداوند نسبت ندهد.

### نمونہ هایی از تأویل در بین وہابیان

وہابیان ادعا می کنند کہ ما با تأویل مربوط بہ اسما و صفات مخالف ہستیم. و تأویل را در واقع، بہ معنی نفی و انکار صفات خداوند می دانند. بہ نظر آنان طریقہ سلف بہ تمسک کردن بہ ظاہر قرآن است و طریقہ خلف تأویل نمودن آیات است. خلف عقل ناقص خود را حکم قرار دادہ اند، ولی سلف از صحابہ تقلید می کنند، و خلف از ترس تشبیہ بہ تنزیہ روی آورده اند، ولی سلف نہ تشبیہ را می گویند و نہ

ص: ۱۸۲

---

۱- ۱. سورہ اسراء: ۱۷، آیہ ۷۲.

۲- ۲. سورہ زمر: ۳۹، آیہ ۵۶.

تنزیه، بلکه سکوت می کنند و می گویند: سؤال کردن و تحقیق کردن بدعت است. (۱)

به نظر وهابیان - که خود را سلفی می نامند - کسی نباید بگوید: خدا جسم است و نباید بگوید: خدا جسم نیست؛ نه به جهت آنکه جسم بودن موجب تشبیه و محدودیت خداوند می شود، بلکه به جهت آنکه قرآن و سنت و صحابه درباره جسم بودن یا جسم نبودن خداوند چیزی نگفته اند. پس واجب است در این مسأله سکوت کنیم؛ (۲) همان گونه که روشن است اینان برای عقل ارزشی قائل نیستند و تقلید از صحابه برایشان مهم است. و به نظر آنان تقلید از صحابه ای که به گمانشان عادل تنها آنها هستند و شخص عادل جایز است اشتباه کند، کاری است پسندیده، ولی تقلید از ائمه اهل بیت علیهم السلام که معصوم هستند، پسندیده نیست!

به هر حال وهابیان صریحا می گویند: ما تأویل را قبول نداریم. (۳) و گاهی صریحا می گویند: خداوند دست و گوش دارد و به معنی قدرت و علم به مسموعات نیست. (۴) و گاهی می گویند: ما عقیده و ایمان داریم که خداوند دو دست کریم و بزرگ دارد و دو چشم دارد و اجماع ما بر آن است که چشم خداوند دو عدد است و ایمان داریم که خداوند صورت دارد. (۵) بنابراین، خود آنان اعتقاد به تجسیم دارند، ولی این اتهام را به شیعه وارد می کنند.

و در عین حال، در موارد بسیاری وهابیان تأویل را پذیرفته اند، که برخی از آنها را بیان می کنیم: الف. در آیات متعددی از قرآن کریم معیت خداوند با خلق مطرح

ص: ۱۸۳

۱-۱. «مجموعه فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۲، ص ۹۸.

۲-۲. همان، ص ۱۰۳، و نیز آقای ابن باز می گوید: «اگر کسی بگوید همه چیز را خداوند آفریده است، پس چه کسی خود خداوند را آفریده است، پاسخ او این است که صحابه که بزرگان علم و دین بوده اند، چنین سوالی نکرده اند. پس این سوال بدعت است». ر. ک: «مجموع فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۱، ص ۵۷.

۳-۳. «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ج ۱، ص ۵۵۳ و ۳۸۳؛ «مجموعه التوحید النجدیه» ص ۱۵۳؛ «الدرر السنیه فی الاجوبه النجدیه» ج ۲، ص ۳۷.

۴-۴. «مجموعه فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۳، ص ۸۴.

۵-۵. العقیده اهل السنه و الجماعه» ص ۵.

شده است، مثل آیه «و هو معکم اینما کنتم»<sup>(۱)</sup>، «لا تحزن انّ الله معنا»<sup>(۲)</sup> و... .

آقای ابن باز گفته است: «خداوند دو معیت دارد. معیت عامه و معیت خاصه؛ معیت عامه، همان احاطه تام و علم است که خداوند بر عرش است و علم به مردم و احوال زمین دارد. معیت خاصه، به معنی یاری، تأیید و توفیق و کمک کردن و هدایت نمودن است و آیه «هو معکم» معیت عامه را می گوید و «انّ الله مع الذین اتقوا» معیت خاصه را می گوید». سپس می گوید: «اگر معیت به معنای علم نباشد، لازم می آید که خداوند اختلاط با خلق پیدا کند و این همان عقیده حلولیه است». و می گوید: «ما یکون من نجوی ثلاثه الا هو رابعهم»<sup>(۳)</sup> معنایش این است که او بر عرش است، ولی علم او همه جا هست»<sup>(۴)</sup>.

و در جای دیگری گفته اند: «چون ادله زیاد داریم که خداوند فوق عرش است، پس مقصود از «هو معکم» باید این باشد که علم او احاطه به همه اشیا دارد»<sup>(۵)</sup> و نیز کسی از صحابه نگفته است که خداوند به ذاته در هر مکانی هست یا همه جا بر او مساوی است و تنها چیزی که در عقیده سلف صالح است، این است که خداوند قابل اشاره حسی است»<sup>(۶)</sup>.

بنابراین، آنان که از تأویل فرار می کنند، در اینجا معیت را به معنی علم گرفته اند و «هو معکم» را می گویند: به معنی معیت خدا با خلق نیست، بلکه معیت علم اوست و با مردم و بلکه علم خداوند نیز باید با خدا معیت داشته باشد و او که فوق عرش است، پس باید علم خدا نیز فوق عرش باشد و تنها از بالا مردم را ببیند. پس علم او نیز با مردم نیست!

ص: ۱۸۴

۱- ۱. سوره حدید: ۵۷، آیه ۴.

۲- ۲. سوره توبه: ۹، آیه ۴۰.

۳- ۳. سوره مجادله: ۵۸، آیه ۷.

۴- ۴. «مجموع فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۱، ص ۱۴۲.

۵- ۵. «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ج ۱، ص ۵۴۶.

۶- ۶. «مجموع فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۱، ص ۱۴۱.

تمام مشکل از اینجا پدید آمده است که آقای ابن باز تصور کرده که معیت خداوند با خلق به معنی حلول و اختلاط خدا و خلق است که در این صورت، یا باید معیت به این معنا را پذیرفت و یا بینونت کامل خدا و خلق را. و اگر به سخنان اهل بیت علیهم السلام رجوع می کردند که فرموده اند: «مع کل شیء لا بالمقارنه و غیر کل شیء لا بالمباینه» (۱) مشکل برای آنان حل می شد.

به هر حال، آنان در اینجا خودشان تأویل را پذیرفته اند.

ب. آیه شریفه «لا تدركه الابصار» (۲) را به معنی «لا تحيط به الابصار» عدم احاطه چشمها به خداوند گرفته اند؛ (۳) با اینکه ادراک به معنای احاطه نیست، هر چند لازمه ادراک، احاطه است. پس این نیز نوعی تأویل است.

ج. «لن ترانی» (۴) را به معنی نفی رویت در دنیا گرفته اند؛ (۵) با اینکه مطلق است.

د. ضحك خداوند به رحمت و رضایت او تأویل شده است. (۶)

ه. «اقبل الله اليه بوجهه» به اقبال به رحمت تأویل شده؛ (۷) همچنان که نزول خداوند به اقبال او تأویل شده است. (۸)

و. وجه خداوند گاهی به معنی جهت و گاهی به قبله تفسیر و تأویل شده است. (۹)

ز. «و اصنع الفلك باعیننا» (۱۰) برخی از اصحاب آن را به معنی رؤیت و در مرأی

ص: ۱۸۵

---

۱- ۱. «نهج البلاغه» خطبه ۱۸۴.

۲- ۲. سوره انعام: ۶، آیه ۱۰۳.

۳- ۳. «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ج ۱، ص ۵۴۱.

۴- ۴. سوره اعراف: ۷، آیه ۱۴۳.

۵- ۵. «عقیده الشیخ محمد بن عبد الوهاب» ج ۱، ص ۵۴۱.

۶- ۶. «کتاب الاسماء و الصفات» بیهقی، ج ۲، ص ۲۳ و ص ۲۱۷؛ «السلفیه مرحله زمنیه مبارکه» ص ۱۳۴. بیهقی در ص ۲۲۳ می گوید: «متقدمین از اصحاب از این روایات فقط ترغیب در اعمال را فهمیده اند و به معنی ضحك نگرفته اند و عقیده دارند که خداوند جوارح ندارد». این در حالی است که وهابیان به سلف خود نسبت می دهند که آنان می گویند: خداوند ضحك و جوارح دارد. از اینجا معلوم می شود که شیعه به ائمه خود علیهم السلام نسبت دروغ نمی دهند که آقای قفاری آن را ادعا کرده است. (ر.ک: «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۵۴۴. و این وهابیان هستند که به سلف خود تهمت و نسبت دروغ می دهند.

۷- ۷. «کتاب الاسماء و الصفات» بیهقی، ج ۲، ص ۳۰.

۸- ۸. «السلفیه مرحله زمنیه مبارکه» ص ۱۳۴.

۹-۹. همان.

۱۰-۱۰. سوره هود: ۱۱، آیه ۳۷.



بودن خداوند تأویل کرده اند. (۱)

ح. استوای بر عرش به معنی علو معنوی است، نه مکانی. (۲)

ط. بیهقی - که کتاب او مورد قبول وهابیان است و از مهم ترین مستندات آنان به شمار می رود - بابتی دارد و چند حدیث نقل کرده است که خداوند در فاصله بین نماز گزار و قبله می باشد: «انّ ربّه فیما بینه و بین القبله» و سپس بیهقی می گوید این روایات محتاج به تأویل هستند. (۳)

ی. عجیب تر آن است که در جایی که نیاز به تأویل نیست، حنبلیان سراغ تأویل رفته اند و جایی که باید سراغ تأویل بروند، نرفته اند؛ مثلاً در حدیثی آمده است: «یجیء القرآن بین یدی صاحبه یوم القیامه»، آنان گفته اند: معنای حدیث آن است که ثواب قرائت قرآن روز قیامت می آید. (۴) با اینکه در اینجا هیچ ضرورتی برای تأویل وجود ندارد.

آنچه ذکر شد، نمونه هایی بود از تأویلاتی که اهل سنت و به خصوص وهابیان پذیرفته اند؛ در حالی که همیشه ادعا می کنند که ما تأویل را قبول نداریم.

بهترین کلام در این باب آن است که شیخ سلامه قضاعی شافعی گفته است: «همچنان که تأویل بدون قید و شرط از بدترین نوع گمراهیهاست، جمود بر ظاهر و ترک تأویل به صورت مطلق نیز فسق و بدعت بوده و چه بسا منجر به کفر صریح بشود؛ مثلاً کسی که ظاهر «لیس کمثله شیء» را بگیرد و بگوید: خداوند مثل دارد، ولی آن مثل هیچ شبیه و نظیری ندارد، مشرک به خداوند شده و از اسلام بیرون رفته است. و حق آن است که در قرآن آیات متشابه وجود دارد که هر کس راسخ در علم باشد، می تواند آنها را تأویل نماید». (۵)

ص: ۱۸۶

۱-۱. «کتاب الاسماء و الصفات» بیهقی، ج ۲، ص ۴۱.

۲-۲. «فرقان القرآن بین صفات الخالق و صفات الاکوان» ص ۱۰۲.

۳-۳. «الاسماء و الصفات» بیهقی، ج ۲، ص ۲۱۳.

۴-۴. همان.

۵-۵. همان، ص ۹۷.

یکی از مباحث تعیین کننده در روایات تفسیری مسأله جری و تطبیق است که توجه نکردن به آن و خلط بین جری و تفسیر سبب اشتباهات بزرگ در فهم آیات شریفه و روایات می گردد. شاید کسی که بیش از دیگران به این مسأله توجه کرده است، علامه طباطبایی در تفسیر المیزان باشد. یک تورق اجمالی در بحثهای روایی المیزان نشان می دهد که ایشان مکرر می فرماید: این روایت از باب جری یا تطبیق است. ولی ایشان در هیچ جای این تفسیر بحثی درباره جری به صورت مستقل و مستوفی بیان نکرده که توضیح دهد مقصودشان از جری و تطبیق چیست. ما در اینجا به اندازه ای که برای بحث خود مفید می دانیم به این مسأله می پردازیم و آن را توضیح می دهیم.

اصل واژه «جری» از این روایت گرفته شده است: «عن الفضیل بن یسار، قال: سألت ابا جعفر علیه السلام عن هذه الروایة: «ما فی القرآن آیه الا ولها ظهر و بطن، و ما فیہ حرف الا وله حدٌ و لكل حدٌ مطلع» ما یعنی بقوله: «لها ظهر و بطن»؟

قال علیه السلام: ظهر و بطنه تأویله، منه ما مضی و منه ما لم یکن بعد، یجری کما تجری الشمس و القمر، کما جاء منه شیء وقع، قال الله تعالی: «و ما یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم» (۱) نحن نعلمه. (۲)

کلمه جری و تطبیق هر دو به یک معنی به کار می روند و مقصود آن است که «آیه ای را بر مورد و مصداقی تطبیق دهیم، هر چند آن مصداق خارج از مورد نزول آیه شریفه باشد، و اعتبار نیز موافق با این جری و تطبیق است؛ زیرا قرآن کریم به عنوان هدایت بر مردم نازل شده است و اعتقادات و رفتار صحیحی را که بر مردم بیان می کند، اختصاص به زمان خاصی و مردمی خاص ندارد، بلکه برای همیشه و برای همگان است، و شأن نزول نیز هرگز موجب نمی شود که حکم منحصر به همان

ص: ۱۸۷

۱- ۱. سوره آل عمران: ۳، آیه ۷.

۲- ۲. «تفسیر العیاشی» ج ۱، ص ۸۷ ح ۳۶؛ «بحار الانوار» ج ۹۲، ص ۹۴ ح ۴۷.

واقعه گردد و با گذشت آن واقعه آن آیه شریفه نیز بگذرد و تمام شود، بلکه بیانات قرآن عام است و لذا اگر مؤمنی را قرآن مدح کرد یا فاسقی را ذم نمود، منحصر به همان شخص مورد نزول نیست، بلکه هر کس آن صفات را دارد، آن مدح یا ذم شامل او نیز می شود» (۱).

بنابراین، معلوم است که تفسیر قرآن با بیان جری و تطبیق تفاوت دارد؛ زیرا:

۱. تفسیر مربوط به ظاهر قرآن است، ولی جری و تطبیق مربوط به بیان مصادیق که از باطن قرآن به شمار می روند.
۲. تفسیر پرده برداشتن از مفاهیم است و اگر به مصداق توجه کند، تنها مصادیق مورد نزول و شأن نزول را بیان می کند، ولی جری و تطبیق بیان مصادیق زمانهای دیگر می باشد.
۳. در تفسیر باید به قرینه سیاق آیات کاملاً توجه داشت. صدر و ذیل آیات شریفه در فهم معنی آیه دخالت دارد. به عبارت دیگر، تقطیع کردن آیات در بحث های تفسیری جایز نیست، ولی در جری و تطبیق تقطیع نمودن آیه ممکن است. حتی ممکن است بین صفت و موصوف نیز تفکیک نمود؛ مثلاً- علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه «و سيجنبها الا تقى الذی یؤتی ماله» (۲) روایتی را نقل کرده که می فرماید: «اتقی» یعنی رسول خدا صلی الله علیه و آله و «الذی یؤتی» یعنی حضرت علی علیه السلام. سپس می گوید: «این روایت گرچه ضعیف السند است، ولی مربوط به جری و تطبیق است، نه تفسیر؛ زیرا در تفسیر نمی توان بین موصوف و صفت تفکیک قائل شد» (۳). پس نظم آیات در باب تفسیر مهم است، اما در باب جری و تطبیق مورد توجه نخواهد بود.

۴. در تفسیر به اراده استعمالی آیات شریفه توجه می شود و در جری به مراد جدی توجه می شود.

ص: ۱۸۸

- 
- ۱-۱. «المیزان» ج ۱، ص ۴۰.
  - ۲-۲. سوره اللیل: ۹۲، آیه ۱۷.
  - ۳-۳. «المیزان» ج ۲۰، ص ۴۴۰.

۵. در تفسیر چون بیان مفاهیم آیات است، نباید مفهوم یک آیه را به صورت های مختلف بیان کرد؛ زیرا یک لفظ در یک استعمال یک معنی بیشتر ندارد، ولی در جری و تطبیق چون به بیان مصادیق توجه می شود، ممکن است یک مفهوم در هر زمانی مصداقی خاص داشته باشد و حتی در یک زمان چند مصداق متعدد داشته باشد. و علت اختلاف روایاتی که مربوط به جری و تطبیق هص ۲۹۳

ستند، همین نکته است. بنابراین، اگر مثلاً یک آیه مکی باشد و در موضوع ایمان باشد، و روایتی بگوید: درباره کسی نازل شده که در مدینه ایمان آورده است، این چون از باب جری است، اشکال ندارد و این گونه روایات بیان شأن نزول نیستند.

۶. همچنان که ظاهر و باطن قرآن در طول یکدیگرند و هرگز هیچ کدام دیگری را نفی نمی کند، تفسیر با جری و تطبیق نیز این گونه اند. پس اگر روایتی در مقام تطبیق و جری وارد شد، هرگز آن روایت با ظاهر آیه شریفه و با تفسیر آن منافاتی ندارد.

۷. تشبیه نیز نوعی از بیان جری و تطبیق است. و لذا اگر روایتی کلمه ای از قرآن را بر موردی تطبیق نمود، احتمال دارد از باب تشبیه باشد و این نیز ربطی به تفسیر ندارد؛ مثلاً ذیل آیه شریفه «اوحی ربك الی النحل»<sup>(۱)</sup> روایتی آمده است که «نحن النحل» علامه طباطبایی فرموده است: این از باب تشبیه است<sup>(۲)</sup>؛ یعنی همان گونه که خداوند متعال به زنبور عسل الهام می کند و اسم این الهام را وحی می گذارند، خداوند به ما نیز الهام می بخشد و این را وحی می نامند.

۸. غالب روایاتی که آیات شریفه قرآن را بر ائمه علیهم السلام و دشمنان آنان تطبیق داده یا فرموده در مورد ما و اعلای ما نازل شده است، از باب جری و تطبیق است نه تفسیر؛ همچنان که بسیاری از روایات کتابهای «تفسیر صافی»، «البرهان»، «نور الثقلین» از باب جری و تطبیق می باشند.

ملا محمد طاهر بن عبدالحمید نباطی در مقدمه تفسیر «مرآة الانوار» که به عنوان

ص: ۱۸۹

۱-۱. سوره نحل: ۱۶، آیه ۶۸.

۲-۲. «المیزان» ج ۱۲، ص ۶۳.

مقدمه تفسیر «البرهان» چاپ شده است، می گویند: «احادیث فراوانی داریم که درباره بطون قرآن است و اگر ظاهر قرآن درباره توحید است، باطن آن ولایت است و ظاهر قرآن را چون عده زیادی از علما بیان کرده اند، من به بیان باطن می پردازم. و قرآن باید همیشه جریان داشته باشد؛ مثلاً در عصر رسالت منکر رسول خدا صلی الله علیه و آله کافر نامیده می شد و می توان آیاتی که درباره کافر است، در این زمان به منکر امام زمان علیه السلام تأویل نمود».<sup>(۱)</sup> وی مفصل در این مقدمه نکته را به بحث گذاشته است که آنچه در این تفسیر آورده است، تأویل قرآن و بیان باطن قرآن است و هیچ تنافی با ظاهر قرآن ندارد.

مرحوم فیض کاشانی نیز در مقدمه «تفسیر صافی» می فرماید: «اگر آیات رحمت درباره شخص خاصی نازل شد یا آیات عذاب در مورد کسی بود، هرگز به او اختصاص ندارد و روایات نیز مصداق های اکمل اخفای آن را بیان می کنند و این تأویل می باشد».<sup>(۲)</sup> و مفصل این را بیان کرده که آنچه در این کتاب آمده است، تأویل و بیان جری و تطبیق است.

۹. همان گونه که قبلاً نیز ذکر شد، در مباحث تاریخی و تفسیری و اخلاقی بحث از صحت سند روایات ضرورتی ندارد و ملاک صحت و سقم روایت نیز صحت و ضعف سند نیست و بحث از رجال حدیث در فقه و اصول مهم ترین ملاک ارزیابی حدیث است، نه در سایر علوم. به این جهت، در روایات تفسیری و تفاسیر مآثور ضرورت ندارد که از سند روایات بحث شود؛ زیرا در باب تفسیر آنچه مهم است، فهم معنی و مراد آیات است و خبر واحد موجب فهم نمی شود، بلکه خبر واحد چون با تعبد شرعی و یا با بنای عقلا حجت شده است، تنها در اموری که مربوط به عمل هستند و قابل تعبد می باشند، ارزش دارد، ولی در باب تفسیر عمل ملاک نیست، بلکه دانش و علم و شناخت مراد و مدلول الفاظ ملاک است و خبر واحد

ص: ۱۹۰

---

۱-۱. «مقدمه البرهان» یا «مرآه الانوار» ص ۵.

۲-۲. «تفسیر الصافی» ج ۱، ص ۶.

این مهم را نمی تواند تأمین کند.

تقریباً یکی از مشترکات روایات تفسیری و نیز روایات جری و تطبیق آن است که غالباً همه آنها ضعیف السند و یا مرسل هستند، ولی این تفاوت وجود دارد که غالب روایات جری و تطبیق را غلات نقل کرده اند؛ لذا تمسک به روایات جری و تطبیق احتیاط بیشتری را می طلبد.

### اتهام تجسیم و پاسخ آن

آقای قفاری می گوید: «شیعیان در بحث توحید اسما و صفات چهار نوع ضلالت دارند: ۱. غلو یا تجسیم؛ ۲. تعطیل؛ ۳. توصیف ائمه علیهم السلامه اسمای خداوند؛ ۴. تحریف آیات. اما بحث اول: غلو در اثبات صفات یا اعتقاد به تجسیم، اولین کسی که بدعت تجسیم را بین مسلمانان رواج داد، افرادی از شیعه، مثل: هشام بن حکم، هشام بن سالم و یونس بن عبدالرحمن بودند. و «مقالات الاسلامیین» اشعری نیز گفته است: شیعه در ابتدا قائل به تجسیم بودند و سپس عده ای از آنان گرایش به تعطیل پیدا کردند. سپس سخنان بغدادی را درباره هشام و عقاید او نقل کرده است و می گوید: عده زیادی از هشام بن حکم اعتقاد به تجسیم را نقل کرده اند. بنابراین، اصل اعتقاد به تشبیه خداوند به خلق از یهود بوده که به شیعه سرایت کرد؛ زیرا تشیع جایگاه خوبی است بر هر کس که بخواهد به اسلام ضربه زند. ولی علمای شیعه از هشام بن حکم دفاع می کنند و می گویند: دشمنان از روی عناد این سخنان را به او نسبت داده اند. و این روش شیعه است که تکذیب واقعیات می کنند، در حالی که کسانی که راستگو و موثق تر از شیعه هستند، این را از هشام نقل کرده اند. و در روایات شیعه نیز این تجسیم وجود دارد». آن گاه روایتی را نقل کرده که عده ای از شیعه معتقد به تجسیم بوده اند. سپس چند روایت نقل کرده است که ائمه شیعه علیهم السلام از اعتقاد به تجسیم تبری می جسته اند. پس امامان شیعه طرفدار تنزیه بودند و بزرگان و متکلمان شیعه طرفدار تجسیم بودند و این غلو

در اثبات صفات و کفر به خداوند است زیرا خداوند فرموده: «لیس کمثله شیء» (۱) (۲)

## نقد و بررسی

این کلام که آقای قفاری مدعی آن است: «اولین کسی که بدعت تجسیم را بین مسلمانان رواج داد افرادی از شیعه مثل هشام بن حکم بودند» صحیح نیست و حکایت از عدم اطلاع آقای قفاری از تاریخ علم کلام دارد. زیرا هشام بن حکم متوفی سال ۱۹۹ ق است در حالی که چندین نفر از علمای اهل سنت متقدم بر هشام بن حکم عقیده به تجسیم داشته اند که برخی از آنها را ذکر می کنیم:

الف. مقاتل بن سلیمان متوفی سال ۱۵۰ ق است و وی اعتقاد به تجسیم داشته است و عده ای از علمای اهل سنت و شیعه تصریح کرده اند که مقاتل اعتقاد به تجسیم داشته است. (۳)

ب. سفیان ثوری (ابو عبد الله سفیان بن سعید) متوفی ۱۶۱ ق. وی معتقد به تجسیم و رؤیت خداوند بود. (۴)

ج. عبد الله بن مبارک مروزی متوفی ۱۸۲ ق. (۵)

د. سفیان بن عیینه بن میمون هلالی متوفی ۱۹۸ ق. (۶)

ه. وکیع بن جراح رواسی متوفی ۱۹۷ ق. (۷)

و اینان حتی کتاب درباره اندام و اعضای خداوند نوشتند و حتی موی سر خداوند را توصیف نمودند. (۸)

ص: ۱۹۲

- 
- ۱- ۱. سوره شوری:، آیه ۱۱.
  - ۲- ۲. «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۵۲۸ - ۵۳۴.
  - ۳- ۳. «تاریخ علم الکلام فی الاسلام» ص ۷۵؛ «دلائل الصدق» ج ۱، ص ۲۳۷؛ «المواقف» ص ۴۳۲؛ «الملل و النحل» ج ۱، ص ۱۰۴؛ «الطرائف فی معرفه مذاهب الطوائف» ج ۲، ص ۴۵.
  - ۴- ۴. «تاریخ علم الکلام فی الاسلام» ص ۷۲.
  - ۵- ۵. «الملل و النحل» ج ۱، ص ۱۰۵؛ «تاریخ علم الکلام فی الاسلام» ص ۷۲؛ «احقاق الحق» ج ۱، ص ۱۷۵.
  - ۶- ۶. «تاریخ علم الکلام فی الاسلام» ص ۷۲؛ «احقاق الحق» ج ۱، ص ۱۷۵.
  - ۷- ۷. همان.
  - ۸- ۸. همان.

و. از خطبه های نهج البلاغه نیز می توان استفاده کرد که اعتقاد به تجسیم و تشبیه در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام وجود داشته است. خطبه اشباح که مفصل ترین خطبه نهج البلاغه است، در پاسخ کسی بیان شده است که گفت: «صف لنا ربنا مثلما نراه عياناً!» (۱) پروردگار ما را برای ما طوری توصیف کن که گویا او را به چشم می بینیم».

و امام علیه السلام در پاسخ او ابتدا فرمود: «هر صفتی که قرآن برای خداوند اثبات کرده است، به آن اقتدا کن! و آنچه در قرآن و سنت پیامبر و ائمه هدی علیهم السلام، نیست، علم آن را به خداوند واگذار کن! سپس فرمود: شهادت می دهم که هر کس تو را به خلق تشبیه کند، اعتقاد به معرفت تو نداشته و هنوز باور نکرده است که خداوند شبیه ندارد. آنان که خداوند را به بت تشبیه می کنند یا با عقل خود تو را مانند مخلوقات می دانند و یا مثل اجسام برای تو جزء قائل می شوند. آنان از خداوند عدول کرده اند و هر کس تو را با مخلوقات مساوی بداند، عدول به تو کرده و کسی که از تو عدول کند، کافر می شود.» (۲).

بان ابی الحدید در شرح این خطبه گوید: «امام علیه السلام شهادت داده که هر کس عقیده تجسیم را داشته باشد، کافر است. و اگر خداوند جسم داشته باشد، شبیه سایر اجسام می شود و باز امام شهادت خود را تکرار کرد که هر کس بگوید خدا جوهر یا جسم است، کافر می شود.» و سپس می گوید: «متکلمین که دلیل می آورند بر آنکه خداوند جسم نیست، استدلال خود را از همین خطبه گرفته اند.» (۳).

ص: ۱۹۳

۱- ۱. «نهج البلاغه» خطبه ۹۱، ص ۱۲۴.

۲- ۲. «نهج البلاغه» خطبه ۹۱، ص ۱۲۵: «فانظر ايها السائل: فمادلك القرآن عليه من صفة فائمه به واستضي بنور هدايته و ما كلفك الشيطان علمه مما ليس في الكتاب عليك فرضه و لا في سنة النبي (ص) و ائمه الهدى اثر فيك علمه الى الله سبحانه فان ذلك منتهى حق الله عليك... اشهد ان من شبهك بتباين اعضاء خلقك لم يعقد غيب ضميره على معرفتك و لم يباشر قلبه اليقين بانّه لا يد لك و كانه لم يسمع تبرؤا لتابعين من المتبوعين اذ يقولون: «تالله ان كنا لفي ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين» كذب العادلون بك اذ شبهوك باصنامهم و نحلوك حليه المخلوقين باوهمهم و جزّ أوك تجزئه المجسمات بخواطرهم و قدروك على الخلقه المختلفه القوي بقرائح عقولهم، و اشهد ان من ساداك بشي ء من فلقك فقد عدل بك و العادل بك كافر بما تنزلت به محكمات آياتك».

۳- ۳. «شرح نهج البلاغه» ج ۶، ص ۴۱۴؛ و ابن میثم بحرانی در «شرح نهج البلاغه» ج ۲، ص ۳۳۹، این برهان را توضیح داده است.



مرحوم خوئی نیز گفته است: «غرض سائل آن بود که خداوند را به صفات اجسام توصیف کند».(۱)

بنابراین، معلوم می شود که در زمان علی علیه السلام اعتقاد به تشبیه وجود داشته است و این سوال کننده نیز از آنان بوده است، و این اشتباه بزرگی است که آقای قفاری می گوید: «هشام بن حکم اولین کسی است که اعتقاد به تجسیم را در میان مسلمانان رواج داد»، در حالی که هشام متوفی ۱۹۹ ق. است.

آقای قفاری که می گوید: «از شنیدن کلام هشام بن حکم که خدا را دارای طول و عرض و عمق می داند، پوست انسان می لرزد»(۲)، بهتر است کلمات علمای خودشان را ببیند که می گویند: «تنها از عورت و لحیه خداوند از من سوال نکنید که نمی توانم پاسخ دهم - نه آنکه ندارد - ولی بقیه اعضا را پاسخ می دهم و معبود ما دارای جسم و گوشت و خون و دست و پا و سر و چشم و گوش است، و سر او موی بسیار دارد و کلماتی که در قرآن آمده، مثل: استواء، وجه، یدین، جنب، آمدن و... باید بر همان ظاهرش حمل شود؛ یعنی همان چیزی که هنگام استعمال این کلمات بر اجسام به ذهن می آید». و در عین حال جسم و گوشت و خون خدا مثل سایر اجسام نیست.(۳)

گرچه برخی از این علمای سنی مذهب احتیاط کرده اند و گفته اند: «بگویید خداوند ید و وجه دارد و نگویید دست و صورت دارد»!(۴)

### هشام بن حکم و عقیده به تجسیم

آیا واقعا هشام بن حکم و هشام بن سالم و یونس بن عبدالرحمن قمی اعتقاد به تجسیم داشته اند، در حالی آنان از بزرگان شیعه بوده اند؟

در این تردیدی نیست که شیعیان مجسمه را کافر می دانند. شیخ صدوق فرموده

ص: ۱۹۴

۱-۱. «منهاج البراعه» ج ۶، ص ۲۸۷.

۲-۲. «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۵۲۹.

۳-۳. «الملل و النحل» ج ۱، ص ۱۰۵.

۴-۴. همان.

است: «هر کس معتقد به تشبیه باشد، او مشرک می گردد. و هر کس غیر از آنچه در باب توحید گفته را به شیعیان نسبت دهد، او دروغگو است. و هر حدیثی که مخالف آنچه در توحید بیان شد باشد، جعلی و نادرست است. هر حدیثی که خلاف توحیدی باشد که قرآن بیان کرده است، باطل است. و اگر چنین حدیثی در کتابهای علمای ما یافت شود، باز صحیح نیست. و اما روایاتی که برخی از افراد نادان گمان کرده اند دلالت می کند بر تشبیه خداوند به خلق خود، آن روایات باید معنایشان طبق قرآن تفسیر شود و حمل بر قرآن شوند» (۱).

این عقیده شیعه است که مرحوم صدوق بیان کرده است. و در آینده نیز کلمات مرحوم صاحب جواهر و آیه الله خویی و دیگران نقل خواهد شد که تشبیه را شرک دانسته و حکم به کفر و نجاست مجسمه نموده اند. اما فعلاً آنچه مورد بحث است این که آیا هشام اعتقاد به تجسیم داشته است یا خیر؟ آقای قفاری از بزرگ ترین دشمنان شیعه - یعنی ابن تیمیه - کلماتی را نقل کرده است که هشام چنین عقیده ای داشته است.

قبلاً هفت پاسخ به این اتهام داده شد و اینک هفت پاسخ دیگر:

اولاً، جمیع روایاتی که این عقیده به تجسیم را از هشام نقل کرده اند، ضعیف السند هستند (۲). بعضی از این روایات مرسله و برخی مرفوعه و برخی توسط افراد فاسد المذهب نقل شده اند.

ثانیاً، این روایات معارض دارند؛ زیرا اگر در روایات ضعیف السند آمده است که هشام عقیده به تجسیم داشت، ردر روایت صحیح السند آمده است که او عقیده به تجسیم نداشته است؛ این کلام را هشام نقل کرده است: «غیر اَنَّهُ لَا جِسْمَ وَلَا صُورَةَ وَلَا يَحْسُ وَلَا يَجْسُ وَلَا يَدْرِكُ بِالْحَوَاسِ الْخَمْسِ لَا تَدْرِكُ الْاَوْهَامَ...» (۳).

ص: ۱۹۵

---

۱-۱. «اعتقادات صدوق» ص؟.

۲-۲. «معجم رجال الحديث» ج؟، ص ۲۹۳.

۳-۳. «اصول کافی» ج ۱، ص ۸۳ باب اطلاق القول بانه شیء، ح ۶. و شبیه این حدیث است، حدیث ۲ از «باب آخر»، «اصول کافی» ج ۱، ص ۱۰۹.

ثالثاً، اگر هشام گفته است خداوند جسم است، خداوند را جسم صمدی نورانی دانسته است، نه جسم مادی؛ «قلت لا بی عبد الله علیه السلام: سمعت هشام بن الحکم یروی عنکم انّ جسم صمدی نوری»<sup>(۱)</sup> و روشن است که جسم صمدی نوری مجرد از ماده خواهد بود و هیچ گونه شباهتی به اجسام مادی نخواهد داشت و این گونه اعتقادی را تجسیم نمی گویند.

رابعاً، در برخی کلمات هشام بن حکم آمده است: «انّ الله جسم لیس کمثله شیء»<sup>(۲)</sup> و چنین اعتقادی کفر نیست؛ زیرا این جسم با هیچ جسمی شباهت ندارد و این با عقاید مشبّهه که خداوند را تشبیه به خلق نموده اند؛ تفاوت دارد.

آقای مادلونگ نیز گفته است: «به عقیده هشام بن حکم خداوند از اول در مکان نبود، اما هنگامی که با حرکتی مکان را ایجاد کرد، بر آن (عرش) قرار گرفت. وی - هشام - می گفت: خداوند جسمی است نه همچون اجسام دیگر، جسم لا کالاجسام»<sup>(۳)</sup>.

صاحب جواهر نیز نسبت به هشام بن حکم همین عقیده را دارد و می گوید: «مجسمه کافر و نجس هستند، ولی باید بین «مجسمه حقیقی»، یعنی آنان که خداوند را جسمی همانند سایر اجسام می دانند و بین «مجسمه به اسم» یعنی آنان که می گویند خداوند جسم است، ولی همانند سایر اجسام نیست، فرق گذارد. و تنها قسم اول است که کافر می باشد. و قسم دوم مسلمان اند و تنها مجازاً نامی را بر خداوند به کار برده اند که مقصودشان ظاهر آن نیست. و مؤید این کلام نسبتی است که به هشام بن حکم داده شده که از بزرگان شیعه است. و سید مرتضی در شافی فرموده است: نسبت تجسیم که به هشام داده شده است، به جهت آن است که وی می گفت خداوند جسمی است که همانند سایر اجسام نیست. و چنین عقیده ای تشبیه نمی باشد؛ علاوه بر آنکه اکثر علمای شیعه گفته اند: هشام این کلام را به عنوان نقض کلام معتزله می گفته است؛ زیرا معتزله می گفتند: خداوند شیء لا کالاشیاء است.

ص: ۱۹۶

۱-۱. همان، ص ۱۰۴، ح ۱.

۲-۲. همان، ص ۱۰۶، ح ۶.

۳-۳. «مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه» ص ۱۴۰.

هشام گفت: بنابراین، می توان گفت: «جسم لا- کالاجسام». نه آنکه اعتقاد خود او باشد» (۱). ضمناً اشعری نیز از هشام نقل کرده است که می گفت: «جسم لا کالاجسام» (۲).

خامسا، شیخ مفید که بسیار به آن زمان نزدیک بوده است، فرموده: «آنچه را معتزله از هشام بن حکم نقل کرده و به او نسبت داده اند، به نظر ما تهمتی بیش نیست و دیگران نیز نادانسته اینها را نقل کرده اند؛ در حالی که او نه چیزی در این باره نوشته و نه گفته است» (۳).

سادسا، اگر هشام بن حکم اعتقاد به تجسیم داشته باشد، باید اعتقاد به رؤیت خداوند نیز داشته باش؛ زیرا رؤیت خداوند از فروعات اعتقاد به تجسیم است، در حالی که هیچ کس از هشام بن حکم نقل نکرده است که وی اعتقاد به امکان رؤیت خداوند با چشم سر در دنیا و آخرت یا تنها در آخرت داشته باشد و این شاهد بسیار خوبی است بر این که وی عقیده به تجسیم نداشته است؛ ولی وهابیان که اعتقاد به رؤیت دارند، در واقع خودشان عقیده به تجسیم دارند؛ زیرا چیزی که جسم نباشد، قابل دیدن نیست و آنچه قابل دیدن است، جسم است.

سابعاً، این احتمال وجود دارد که کلمه «جسم» در آن زمان به معنی موجود به کار رفته باشد (۴) و مراد هشام آن است که خداوند موجودی است که همانند سایر موجودات نیست. و اگر ائمه علیهم السلام او را تخطئه کرده اند، برای این است که مقصود هشام و غرض او مطلب درست و صحیحی است، ولی او به خوبی آن را بیان نکرده است. و اشکال به تعبیر و کلام اوست، نه به مقصود هشام (۵).

مؤید این احتمال که آن زمان کلمه «جسم» به معنی موجود به کار می رفته است، آن است که از کرامیه نقل شده است که می گفتند: «غرضنا من الجسم أنه موجود» (۶).

ص: ۱۹۷

- ۱-۱. «جواهر الکلام» ج ۶، ص ۵۲.
- ۲-۲. «مقالات الاسلامیین» ص ۳۲ و ۲۰۷.
- ۳-۳. «اوائل المقالات» ص ۶۰ و نیز رجوع شود به ص ۴۵.
- ۴-۴. «مقالات الاسلامیین» ص ۲۰۸؛ «مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه» ص ۱۴۰.
- ۵-۵. «شرح اصول الکافی» مازندرانی، ج ۳، ص ۲۱۹، تعلیقه آیه الله شعرانی.
- ۶-۶. «شرح المواقف»؛ «دلائل الصدق» ج ۱، ص ۲۳۹.

بنابراین، احتمال دارد هشام نیز همین مقصود را داشته باشد.

ثامنا، اگر هشام معتقد به جسمیت باشد، باید قائل به جواز رؤیت نیز باشد، در حالی که هیچ کس از هشام نقل نکرده است که او معتقد به جواز رؤیت باشد.

و در کتابهای شیعه آمده است که مجسمه قائل به رؤیت بوده اند؛ زیرا جسم با جواز رؤیت تلازم دارد.<sup>(۱)</sup> و بلکه اشکال به خود وهابیان است که قائل به رؤیت هستند. آنان در واقع، خودشان باید قائل به تجسیم باشند.

به هر حال، هیچ کس از شیعه اعتقاد به تجسیم ندارند.<sup>(۲)</sup> و به نظر شیعه مجسمه و شبهه کافر و نجس هستند. و در روایات نیز استدلال شده است که اعتقاد به تجسیم مساوی است با اعتقاد به محدودیت خداوند.<sup>(۳)</sup> و جسم محتاج به اجزای خود است؛ چون از آنها ترکیب یافته و احتیاج با وجود و با غنی مطلق بودن سازگار نیست. ولی اعتقاد به تجسیم با حنبلیان و وهابیان سازگار است؛ زیرا آنان می گویند: «احمد بن حنبل و پیروانش معتقدند که ما هر چه در قرآن و سنت آمده، از قبیل: وجه، کف، اصابع، ید، رجال، وجه و... را ایمان داریم و آنها را تأویل نمی کنیم و در عین حال می دانیم خداوند شبیه چیزی از مخلوقات خود نیست».<sup>(۴)</sup> در هر صورت اگر این کلمات را تأویل نکنند، پس همان اعتقاد به تجسیم و تشبیه درست می شود.

#### اعتقاد ابن تیمیه، امام و مقتدای وهابیان به تشبیه و تجسیم

الف. ابوالحسن علی دمشقی گوید: «در صحن مسجد جامع اموی دمشق در مجلس ابن تیمیه نشسته بودم که او بر منبر موعظه بود. وقتی به آیات «استواء» رسید، گفت: خداوند بر عرش خود آن گونه که من بر منبر نشسته ام، قرار گرفت.

ناگهان مردم بر او هجوم برده، او را از منبر پایین کشیدند و شروع کردند با کفش به

ص: ۱۹۸

۱-۱. «انوار الملکوت» ص ۸۳.

۲-۲. همان، ص ۷۷؛ «نهج الحق و کشف الصدق» ص ۵۵.

۳-۳. «اصول کافی» ج ۱، ص ۱۰۴، ح ۱.

۴-۴. «الملل و النحل» ج ۱، ص ۱۰۴؛ «الطرائف فی معرفه مذاهب الطوائف» ج ۲، ص ۳۹.

او کتک زدن و او را نزد قاضی بردند...» (۱).

ب. وقتی تقی الدین سُبکی از علمای شافعی کتاب «منهاج السنه» را دید، گفت: «ابن تیمیه در این کتاب می خواهد مذهب حشویه که تنها به ظواهر قرآن تمسک کرده اند و معتقد به تجسیم هستند را اثبات کند» (۲).

ج. عده ای از متأخرین چون علاء الدین قوشچی و محقق دوانی به عقیده ابن تیمیه طعنه زده و گفته اند: او از مجسمه است (۳).

د. عجیب تر آن است که آقای قفاری در ص ۵۳۸ کتاب خود، وجود را مساوی با جسم و محسوس و دارای کم و کیف و جهت و زمان و مکان می داند. بنابراین، وقتی می گوید: خداوند وجود دارد، باید به وجود مادی محسوس برای خداوند اعتقاد داشته باشد؛ یعنی چیزی را که در اینجا کفر دانسته و بر اثر آن شیعیان را تکفیر کرده است، خودش آن را در فصل آینده پذیرفته است!

مناسب است در همین جا توضیحی درباره مسأله تشبیه و تجسیم ذکر کنیم:

اعتقاد به «تشبیه» و «تجسیم» خداوند، به معنای آن است که هستی و وجود، مساوی است با محسوس و مادی بودن و هر چه وجود دارد، باید مادی باشد و آنچه غیر مادی است، وجود ندارد. این در حالی است که هر کس می داند که عشق، اضطراب، درد و... وجود دارند، در حالی که مادی نیستند.

از طرف دیگر، برخی از آیات شریف جزء متشابهات قرآن اند و انسان ظاهر بین، تصور می کند که این آیات، اثبات تشبیه نموده اند. در کتابهای اهل سنت، بخش زیادی از روایات به این موضوع اختصاص دارد. وهابیان تصور می کنند که در مورد خداوند - چون او غیب است و عقل در مسایل غیبی جولانگاه ندارد - باید تنها به نقل اعتماد کرد؛ لذا به ظواهر این آیات و روایات تمسک جسته، تمام صفاتی را که صفت اجسام است (از قبیل: داشتن دست و چشم و صورت، نزول، دیده شدن،

ص: ۱۹۹

۱-۱. مقدمه مصحح بر «نصیحه الذهبی الی ابن تیمیه» ص ۲۷.

۲-۲. مقدمه مصحح بر «منهاج السنه النبویه» ج ۱، ص ۱۰۹.

۳-۳. همان، ص ۱۴۴.

و...) برای خداوند اثبات می کنند و هر کس که خداوند را مافوق این صفات بداند (و بگوید که عقل، گرچه تمام خصوصیات و جزئیات مجرّدات را نمی داند، اما وجود مجرّدات و برائت آنها از صفات مادی را اثبات می کند و این گونه روایات، اگر مخالف صریح عقل باشند، یا باید تأویل شوند و یا ردّ شوند) بدون هیچ درنگی تکفیر می کنند. در اینجا پس از اشاره به سابقه تاریخی مسأله به بررسی آیات شریفی می پردازیم که از آنها اعتقاد به تشبیه، استفاده شده است و سپس روایات در این موضوع را نقد و بررسی می کنیم:

وهابیان \_ که خود را اهل حدیث و سَلَفی می نامند \_ از به کار بردن الفاظ «تشبیه» و «تجسیم» در اعتقادات خود، پرهیز می کنند؛ اما آن را در قالب «توحید اسما و صفات» معرفی می کنند و مقصودشان از اثبات اسما و صفات برای خداوند، اثبات صفات اجسام و صفات مادی برای اوست(۱). گویا به نظر آنان، صفت، منحصر است به صفات مادی.

اعتقاد به تشبیه، چیزی است که در اسلام وجود نداشته، بلکه از اعتقادات عرب جاهلی است و گویا آنان نیز از یهود این عقیده را گرفته باشند. روشن است که شرک و بت پرستی که در زمان جاهلیت رواج داشته، همان عقیده به تجسیم و تشبیه است. یهودیانی که می گفتند: «اجعل لنا الها کما لهم آلهه؛(۲) آن گونه که آنان خدایان متعدد دارند، بر ما نیز خدایی قرار ده!» به روشنی اعتقاد به تجسیم خداوند را بیان می کنند.

شهرستانی می گوید:

«عقیده به تشبیه، در طبیعت یهود وجود دارد، به طوری که می گویند: روزی خداوند، چشمانش درد گرفت و ملائکه به عیادت او رفتند».(۳)

و نیز آورده است: «اعتقاد به تشبیه، منحصر در یهود بود، ولی نه در همه آنان،

ص: ۲۰۰

---

۱- ۱. «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۵۳۸.

۲- ۲. سوره اعراف: ۷، آیه ۱۳۸.

۳- ۳. «الملل و النحل» شهرستانی، ج ۱، ص ۹۷.

بلکه در بخشی از آنان؛ زیرا الفاظ فراوانی را در تورات یافتند که دلالت بر تشبیه می نمود» (۱).

بنابراین، ریشه این اعتقاد به یهود و عرب جاهلی که متأثر از یهود بود، برمی گردد و این اندیشه، اندیشه ای وارداتی به جهان اسلام است و روح دین اسلام از آن بیزار است و بعید نیست آن را کعب الأخبار یهودی زاده، در روایات اسلامی جعل کرده باشد.

### آیاتی که مستمسک قائلان به تشبیه فرار گرفته اند

آیات قرآن کریم به «محکم» و «متشابه» تقسیم می شوند. متشابهات قرآن کریم، غالباً در موضوعات اعتقادی است. به همین جهت، ابن شهر آشوب در رساله «محکم و متشابه» خود، بیشتر به آیات اعتقادی پرداخته است و چون محکم و متشابه، امری است نسبی، بسیاری از آیاتی که برای افراد مبتدی جزو متشابهات اند، برای راسخان در علم، از محکومات به شمار می آیند. اعتقادات باید با برهان عقلی و استدلالهای محکم فلسفی و کلامی روشن گردند و هر کس در آن دو دانش متبخر باشد، بسیاری از آیات را جزو محکومات می داند، نه متشابهات.

به هر حال، آیاتی که وهابیان برای اثبات عقیده خود به تجسیم خداوند و تشبیه نمودن او به بندگان به آنها تمسک جسته اند، عبارتند از:

الف. «... یا ابلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدي» (۲)؛ «ای ابلیس! چه چیز تو را از سجده کردن بر آنچه من با دو دست خود آفریدم، باز داشت؟»

ب. «و کلم الله موسی تکلیما» (۳)؛ «خداوند با موسی سخن گفت».

ج. «و کتبنا له فی الألواح من کل شیء موعظه» (۴)؛ «در آن الواح، بر او از هر چیزی

ص: ۲۰۱

---

۱- ۱. همان، ص ۸۴.

۲- ۲. سوره ص: ۳۸، آیه ۷۵.

۳- ۳. سوره نساء: ۴، آیه ۱۶۴.

۴- ۴. سوره اعراف: ۷، آیه ۱۴۵.



موعظه ای نوشتیم».

د. آیات شریفی که دلالت بر «استواء»، «وجه»، «قدم»، «آمدن» و... درباره خداوند می نمایند.

شهرستانی گوید:

«احمد بن حنبل گوید: ما به تمام آنچه در قرآن و سنت آمده است، ایمان داریم و می دانیم خداوند، شبیه مخلوقات نیست. با این حال، این آیات و روایات را نیز تأویل و توجیه نمی کنیم»<sup>(۱)</sup>.

در واقع، اینان باید یکی از دو محذور را بپذیرند: یا عقل خود را تعطیل کنند و بگویند ما از این آیات شریف، چیزی نمی فهمیم و یا به اجتماع نقیضین پناه آورده، آن را بپذیرند و بگویند که این آیات را تأویل نکرده، به ظاهر خود باقی می گذاریم و نیز جسم بودن خدا را نمی پذیریم. حنبلیان از طرفی به آیه شریف «لیس کمثله شیء»<sup>(۲)</sup> تمسک کرده، خدا را شبیه مخلوقات نمی دانند. و از طرفی فرزند احمد بن حنبل، عبد الله، در کتاب السنه و نیز ابن خزیمه در کتاب التوحید، روایاتی را نقل کرده اند که هزاران مثل و شبیه و نظیر بر خداوند اثبات نموده اند.<sup>(۳)</sup>

ولی شیعه با راهنمایی اهل بیت علیهم السلام معتقد است که آیات متشابه را باید به محکمت ارجاع داد و همه آنها را با یکدیگر معنا کرد. از جسم داشتن خدای متعال از امام رضا علیه السلام سوال شد، آن حضرت در جواب فرمود:

«سبحان من لیس کمثله شیء لا جسم و لا صور»<sup>(۴)</sup> منزه است آنکه هیچ مانندی نه جسمی و نه صورتی ندارد!»

و امام صادق علیه السلام فرموده است:

«آیا نمی دانند که هر جسمی محدود است، هر صورتی محدود است و هر چه

ص: ۲۰۲

۱-۱. «الملل و النحل» ج ۱، ص ۱۰۳.

۲-۲. سوره شوری: ۴۲، آیه ۱۱.

۳-۳. «بحوث فی الملل و النحل» جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۱۰۳.

۴-۴. «التوحید» صدوق، ص ۹۷.

محدود باشد، قابل کم و زیاد شدن است، و هر گاه چنین بود، مخلوق خواهد بود»<sup>(۱)</sup>.

این روایت، به خوبی بر مطلبی عقلی دلالت دارد که صورت و شکل، از خواص اجسام است و هر شکلی به یک یا چند سطح، محدود و متناهی است و آنچه متناهی است، بسیاری از کمالات را نداشته، مخلوق خواهد بود.

حضرت علی علیه السلام نیز در خطبه «اشباح» نهج البلاغه، در پاسخ کسی که سوال می کند: آیا خداوند را دیده ای؟ خطبه ای مفصّل و طولانی بیان می کند و تمام محتوای این خطبه آن است که کسی که چنین سؤالی می کند، در واقع، خدا را نشناخته است و چنین کسی، تصوّر صحیحی از خدا ندارد. او چون خدا را مادی پنداشته، از جسم بودن او سوال کرده است و اگر می دانست که خداوند، خالق اجسام است و رؤیت، از خواص جسم است، این سوال را نمی کرد.<sup>(۲)</sup>

ضمناً به صورت استحسانی می توان گفت: اگر بتوان خدا را دید، یا تمام خدا دیده می شود که در این صورت، باید محدود باشد و یا قسمتی از او که در این صورت باید مرکب از اجزا باشد. پس خداوند، قابل دیدن نیست، چون جسم نیست.

### احادیث تشبیه

در کتابهای اهل سنت، روایات فراوانی وجود دارد که به روشنی بر تشبیه دلالت می کنند. گرچه برخی از آنان این روایات را تأویل می کنند، اما وهابیان به ظاهر این احادیث تمسّک کرده، اعتقادات خود را با این روایات پدید آورده اند. در اینجا برخی از این روایات را نقل کرده، به نقد و بررسی آنها می پردازیم:

الف. احمد بن حنبل از جریر نقل می کند که در شب کامل بودن ماه، نزد پیامبر صلی الله علیه و آله بودیم. آن حضرت فرمود:

«شما پروردگارتان را، چنان که ماه را می بینید، خواهید دید»<sup>(۳)</sup>.

ص: ۲۰۳

---

۱- ۱. همان، ص ۹۹.

۲- ۲. «نهج البلاغه» خطبه ۹۱.

۳- ۳. ر. ک «صحیح البخاری» (یک جلدی)، ص ۱۳۱۱، ش ۷۴۳۶ از کتاب التوحید. این حدیث، تقطیع شده حدیثی است که بخاری در باب «فضل صلاه العصر» باب هفدهم از کتاب «مواقیت الصلاه»، ص ۱۱۸، ج ۵۵۴، نقل کرده است. که علاوه بر تقطیع، تفاوت در عبارت نیز دارد. همچنین ر. ک «صحیح مُسلم» (یک جلدی) ص ۲۸۴، ح ۲۱۱ (۶۳۲)، (باب فضل صلاتی الصبح و العصر) و ص ۱۲۹، ح ۲۹۹ (۱۸۲) (باب معرفه طریق الرؤیه)؛ «مسند احمد بن حنبل» ج ۳، ص ۱۶، ج ۴، ص ۴۰۷.

این قبیل روایات، در سایر منابع روایی اهل سنت نیز نقل شده اند.

ب. خداوند در اواخر شب به آسمان دنیا نزول می کند. (۱)

ج. جهنم، فریاد می زند: «هل من مزید؟» تا آنکه خداوند، قدم در آن می نهد تا آرام شود. (۲)

د. خدا چشم دارد؛ اما اعور (یک چشم و نابینا) نیست. (۳)

ه. خدا بالای عرش یا بالای هفت آسمان است. (۴)

و. خداوند، انسان را به صورت خود به طول شصت ذراع آفرید. (۵)

در کتب اهل سنت، این گونه احادیث که بر نسبت جسم بودن و شباهت داشتن خداوند به مخلوق دلالت می نماید، متأسفانه فراوان است و وهابیان، چون با استدلال و تفکر منطقی - فلسفی و حتی با علم کلام مخالف اند، ظواهر این روایات را که معمولاً از جهت سند نیز مخدوش اند، به عنوان عقاید و اصول دین خود پذیرفته اند.

محمد بن علی بن سلیمان، از علمای بزرگ وهابیان، در پاسخ سؤال از کیفیت نزول خداوند در آخر هر شب از آسمان هفتم به آسمان دنیا می گوید:

«نزول خداوند، نزول حقیقت است و خداوند با هر کیفیتی که بخواهد، نازل می شود... متعزله می گویند: در آخر شب، امر و رحمت خدا نازل می شود، ولی این صحیح نیست؛ زیرا اصل، محذوف نبودن کلمه «امر» و «رحمت» است و ثانیاً، امر و

ص: ۲۰۴

---

۱- ۱. «صحیح مسلم» ص ۳۳۳، ح ۱۶۸ (۷۵۸)، (باب الترغیب فی الدعاء و الذکر فی آخر اللیل). وی هفت روایت به این مضمون نقل کرده است؛ «صحیح البخاری» ص ۲۰۹، ح ۱۴۵ (باب الدعاء و الصلاه من آخر اللیل). همین حدیث با اندکی تفاوت در سند در باب «الدعاء نصف اللیل» (ص ۱۱۳۰، ح ۶۳۲۱) نقل شده و در «مسند احمد بن حنبل» (ج ۴، ص ۸۱) آمده است.

۲- ۲. «صحیح البخاری» ص ۸۸۵، (ح ۴۸۴۸).

۳- ۳. «مسند احمد بن حنبل» ج ۱، ص ۱۷۶ و ج ۳، ص ۲۹۲؛ «سنن ابی داوود» ج ۴، ص ۱۱۶، (ح ۴۳۲۰).

۴- ۴. «سنن ابن ماجه» ج ۱، ص ۶۹، (ح ۱۹۳).

۵- ۵. «صحیح البخاری» ص ۱۱۱۴، ح ۶۲۲۷ (باب بدء السلام از کتاب الاستئذان).

رحمت خداوند همیشه نازل می شود. پس آنچه در ثلث آخر شب نازل می شود، خود خدای متعال است».(۱)

این شخص عالم نما، شاید هنوز نمی داند که ثلث آخر شب در هر لحظه و ساعتی از شبانه روز، به یک منطقه از کره زمین اختصاص دارد. پس باید خداوند، لحظه لحظه در حرکت باشد؛ زیرا هر لحظه ای ثلث آخر شب یک منطقه است! از این گونه اوهام در عقاید نویسنده یاد شده فراوان است که به چند نمونه از آنها اشاره می شود:

الف. عقیده اهل سنت و جماعت، آن است که خداوند، به ذات خود، روز قیامت برای قضاوت می آید.(۲)

ب. به عقیده اهل سنت، خداوند، صورت حقیقی دارد؛ اما شبیه صورت خلق نیست.(۳)

ج. به عقیده اهل سنت، خداوند، دو دست حقیقی دارد(۴) و مهم ترین دلیل ایشان بر آن، این است که واژه «ید» در قرآن، به صورت تشبیه آمده است، در حالی که اگر «ید» به معنای قدرت باشد، نمی تواند به صورت تشبیه بیاید.

د. به عقیده اهل سنت، خداوند، دو چشم حقیقی دارد و این دو چشم، از صفات ذاتی اوست.(۵)

ه. به عقیده اهل سنت، خداوند، جدای از خلق است و بر عرش قرار دارد.(۶)

و. به عقیده اهل سنت، با کلمه «این» (کجا) می توان از مکان خدا سؤال نمود.(۷)

ز. به عقیده اهل سنت، خداوند «پا» و «قدم» دارد.(۸)

آنچه ذکر شد، تنها نمونه ای از اوهامی است که این عالم وهابی به عنوان عقیده

ص: ۲۰۵

---

۱-۱. «الاسئلة النجدیه علی العقیده الواسطیه» ص ۸۱.

۲-۲. همان، ص ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۲، ۶۳، ۶۸ و ۸۴.

۳-۳. همان، ۵۳.

۴-۴. همان، ۵۳.

۵-۵. همان، ۵۳.

۶-۶. همان، ۵۳.

۷-۷. همان، ۵۳.

۸-۸. همان، ۵۳.

معرفی کرده و چنان که عادت همیشگی آنان است، عقاید شخصی و منحصر به فرد خود را به اهل سنت نسبت داده و هر کس را که به غیر آن معتقد باشد، کافر می داند؛ در حالی که روشن است تمام آنچه ذکر شد، اثبات صفات جسمانی برای خداوند است که خداوند از آنها منزّه است و اهل سنت راستین نیز از این گونه اعتقادات، منزّه اند.

عقاید یاد شده، اختصاص به شیخ محمد بن علی بن سلیمان ندارد، بلکه در کتابهایی چون: «تصحیح المفاهیم العقديه فی الصفات الالهيه» عیسی بن عبد الله مانع حمیری و نیز «اعتقاد ائمه السلف أهل الحدیث» محمد بن عبدالرحمان خمیس، این عقاید به عنوان مسلمات مذهب سلفیه معرفی شده و حکم به کفر هر کس که خدا را مجسم نداند، شده است.

مذهب تشبیه، این است که در عین پذیرفتن «لیس کمثله شیء» خداوند را به غیر او تشبیه کنند؛ یعنی از هر صفتی که معنای محدود داشته باشد (همانند صفات انسانی که متمایز از سایر صفات است)، همان معنا را برای خداوند اثبات نمایند و قدرت او را همانند قدرت انسان و علم او را مانند علم انسان قرار دهند. علت بطلان آن هم این است که در این صورت، خداوند، محتاج به آن صفات می شود و دیگر واجب الوجود نخواهد بود. (۱)

ابو قرّه از امام رضا علیه السلام پرسید: در حدیثی آمده که خداوند «کلام» و «رؤیت» خود را بین دو پیامبر تقسیم نموده است؛ کلام خود را به موسی علیه السلام و رؤیت خود را به حضرت محمد صلی الله علیه و آله اختصاص داده است. امام علیه السلام فرمود: «این حدیث با آیات شریف: «لا تدرکه الابصار» (۲) و «لا یحیطون به علما» (۳) و «لیس کمثله شیء» (۴) سازگاری ندارد». ابو قرّه گفت: آیا می خواهید این روایت را تکذیب کنید؟ حضرت فرمود: «آری!

ص: ۲۰۶

---

۱- ۱. ر.ک: «المیزان» ج ۷، ص ۶۲ (ذیل آیه ۲۰ سوره انعام).

۲- ۲. سوره انعام: ۶، آیه ۱۰۳.

۳- ۳. سوره طه: ۲۰، آیه ۱۱۰.

۴- ۴. سوره شوری: ۴۲، آیه ۱۱.

وقتی روایتی مخالف با قرآن باشد، من آن را تکذیب می‌کنم، علاوه بر آنکه روایت مورد سؤال، مخالف با اجماع مسلمانان است؛ چون همه مسلمانان اجماع دارند بر اینکه خداوند، محاط علم کسی واقع نمی‌شود و چشم‌ها او را نمی‌بینند و چیزی شبیه او نیست» (۱).

علامه طباطبایی معتقد است که یهودیان، معتقد به اصالت ماده بودند؛ لذا احکام ماده را در مورد خداوند نیز اجرا می‌کردند و گمان می‌کردند که خداوند نیز یک موجود مادی است، با این تفاوت که او موجودی قوی است که بر ماده حکومت می‌کند؛ امّا این اعتقاد، اختصاص به یهود ندارد، بکله مورد قبول تمام دین‌دارانی است که به اصالت ماده معتقدند و همان صفاتی را که در مادیات دیده‌اند، درباره خداوند نیز اثبات می‌کنند. این افراد، کارشان به یکی از دو چیز منتهی می‌شود: یا تمام احکام ماده را برای پروردگار خود قائل می‌شوند (مانند دسته‌ای از مسلمانان که «مشبّه» نام دارند و نیز بعضی فرق دیگر که در عقیده، بی‌شبهت به آنها نیستند) و یا به کلی صفات جمال (ثبوتی) را از خدا نفی کرده‌اند و نتیجه‌اش آن است که به چیزی ایمان آورده‌اند که نمی‌دانند چیست و چیزی را که نمی‌شناسند، می‌پرستند؛ ولی انبیا علیهم السلام مردم را به حدّ میانه «تشبیه» و «تنزیه» دعوت کرده‌اند؛ یعنی خداوند، موجود است، اما نه مانند موجودات دیگر؛ علم دارد، اما نه مانند علم ما؛ قدرت دارد، اما نه مانند قدرت ما؛ حیات دارد، اما نه مانند حیات ما. این است روشی که دین به آن دستور داده است. (۲).

بنابراین، بهترین نظر آن است که گفته شود: نه تشبیه و نه تنزیه، بلکه «امر بین الامرین» صحیح است و چون ذهن عوام زود به سوی «تشبیه» می‌رود، باید بیشتر روی «تنزیه» تأکید نمود؛ اما سرانجام آن، تعطیل عقل در شناخت خداوند نشود، بلکه همان امر بین الامرین، صحیح است. اما وهابیان معتقدند که خداوند، در روز

ص: ۲۰۷

- 
- ۱- ۱. «اصول کافی» ج ۱، ص ۹۶. همچنین ر. ک: «المیزان» ج ۷، ص ۴۷۳ (ذیل آیه ۹۱ سوره انعام).
  - ۲- ۲. «المیزان» ج ۱، ص ۲۸۷ و ۲۸۸ (ذیل آیه ۷۵ سوره بقره).

قیامت، آسمانها را بر یک انگشت خود، زمینها را بر روی یک انگشت دیگر، و سپس همه خلایق را بر روی انگشت دیگر نهاده، آنها را به حرکت در می آورد، همانند کسی که به رقص در آمده باشد. (۱)

آری، وقتی آسمانها تنها بر روی یک انگشت خدا قرار داشته باشند، اگر خدا بخواهد در ثلث آخر هر شب به آسمان دنیا فرود آید، چاره ای غیر از آن نیست که یک جسم پلاستیکی [لاستیکی / بادکنکی] داشته باشد که حجم آن، کوچک و بزرگ شود، آن گونه که آیه الله روحانی در تعریض به آنان فرموده است (۲) و همه اینها، نتیجه دوری از مکتب اهل بیت علیهم السلام و کناره گیری از مباحث عقلی و تحریم منطق و فلسفه است که وهابیان، گرفتار آن شده اند. «و سبحان الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا».

در پایان این بحث، به معنی «مجسمه» و حکم آن اشاره می کنیم.

مجسمه که مترادف با مشبهه است کسانی هستند که خداوند را جسمی شبیه مخلوقات خود می دانند.

صدرالمتألهین فرموده است: «گاهی یک مفهوم واحد و ماهیت واحده انحصاری از وجود دارد که بعضی از آنها فوق بعض دیگر است؛ مثلاً علم گاهی عرض است، مثل: علم انسان به غیر خود، و گاهی جوهر است، مثل: علم او به ذات خود و گاهی یک علم نه جوهر است و نه عرض، مثل: علم خداوند به خود و به غیر خود. و یا در انسان علم و قدرت و اراده چند چیز متفاوت است و در خداوند اینها متحد هستند. جسم یعنی جوهری که قابل ابعاد است و این جسم انحصاری از وجود را می پذیرد که برخی اخس و برخی اشرف و برخی اعلا هستند؛ مثلاً جسم ارضی داریم و جسم نباتی و جسم حیوانی و جسم انسانی. و انسان نیز گاهی انسان طبیعی است و گاهی نفسانی و گاهی عقلانی. انسان طبیعی اعضای

ص: ۲۰۸

---

۱-۱. «صحیح البخاری» ص ۱۳۱۱.

۲-۲. «بحوث مع اهل السنه و السلفیه» ص ۹۱.

محسوس و متباین دارد و انسان نفسانی اعضای متباین دارد، ولی محسوس نیست و انسان عقلی اعضا و حواس عقلی دارد؛ ذوق عقلی او، مثل: «ابیت عند ربی يطعمنی و یسقین». شامه عقلی، مثل: «انی لا جد نفس الرحمن من جانب الیمن». و لمس عقلانی، مثل: «وضع الله یده بکتفی» پس دست عقلی و وجه عقلی و جنب عقلی و... دارد. و تمام آنها موجودند به وجود واحد عقلی. این چنین انسانی به صورت خداوند است و خلیفه اوست. پس جسم وجودهای مختلفی دارد. بنابراین، اشکالی ندارد که جسمی الهی وجود داشته باشد که «لیس کمثله شیء» و تمام اسما و صفات الهی را دارد» (۱).

آیه الله خویی از این کلام ملا صدرا این گونه استفاده کرده است که ایشان می گوید: «جسم بر چند قسم است: ۱. جسم مادی مثل اجسامی که ماده دارند؛ ۲. جسم مثالی که همان صورتی است که بر انسان حاصل می شود که جسم است، ولی ماده ندارد؛ ۳. جسم عقلی که همان کلی است که در ذهن محقق می شود و ماده نیز ندارد؛ ۴. جسم الهی که فوق همه اجسام است و هیچ ماده ندارد». سپس از این کلام ملا صدرا تعجب کرده و فرموده: «مقسم اینها جسمی بود که دارای طول و عرض و عمق است و چیزی که دارای ابعاد است، چگونه ممکن است ماده نداشته باشد!» (۲).

این اشکال و تعجب آیه الله خویی بر سخن ملا صدرا وارد نیست؛ زیرا اولاً، ملا صدرا بُعد را مجرد می داند و پذیرفتن بعد غیر مادی اشکالی ندارد؛ مثلاً صور عالم مثال دارای بُعد هستند، اما مادی نمی باشند. و ثانیاً، آنکه آقای خوئی فرمود: «جسم عقلی همان کلی است که در ذهن محقق می شود»، صحیح نیست و این اشتباه از اشتراک اسم عقل بر مجردات و بر آنچه در ذهن است، پدید آمده است. چیزی را که آقای خویی فرموده، همان کلی عقلی یا منطقی است که تنها در ذهن -

ص: ۲۰۹

---

۱- ۱. سوره شوری: ۴۲، آیه ۱۱.

۲- ۲. «التنقیح فی شرح العروه الوثقی» ج ۳، ص ۷۸.



و نه در خارج - وجود دارد، ولی مقصود ملاصدرا از جسم عقلانی مجردات و عالم عقول است که وجود خارجی دارند، نه وجودی ذهنی. و ثالثاً، مقصود ملاصدرا این نیست که ماهیت جسم دارای ابعاد تقسیم شود به این اقسام تا اشکال آقای خوبی وارد شود، بلکه مقصود این است که یک مفهوم مثل مفهوم جسم امری است که دارای وجودات متفاوت و مشکک است؛ گاهی این مفهوم از یک وجود نازل مادی حکایت دارد و گاهی از یک وجود عالی. و در این صورت، تعبیر جسم الهی یا به گفته هشام بن حکم جسم صمدی نورانی صحیح است.

مرحوم شهید صدر فرموده است: «اعتقاد به جسم بودن خداوند بر سه قسم قابل تصور است: ۱. اعتقاد به جسمیت به همان معنی جسم متعارف با اعتقاد به لوازم جسم از قبیل ترکیب از اجزا و احتیاج و شکل و محدودیت.

چنین عقیده ای مسلماً کفر است؛ ۲. اعتقاد به جسمیت خداوند بدون اعتقاد به لوازم آن. چنین عقیده ای معلوم نیست کفر باشد؛ زیرا معلوم نیست که نفی آن از ضروریات دین باشد؛ ۳. اعتقاد به سنخ دیگری از جسمیت که مناسب با عالم ربوبیت باشد. این قسم نیز مسلماً اشکال ندارد» (۱).

### و اما مسأله تعطیل

آقای دکتر قفاری می نویسد: «شیعه ابتدا غلو در اثبات صفات و تشبیه خدا به خلق داشت و در اواخر قرن سوم تحت تأثیر معتزله به نفی صفات خداوند و تعطیل خدا از صفات خود گرایش پیدا کرد. و این روی کرد به جهت کتابهای شیخ مفید و سید مرتضی بود که عیناً کلمات معتزله را نقل می کردند و هیچ تفاوتی بین کتابهای شیعه و معتزله در باب اسما و صفات وجود ندارد. و ملاک برای آنان تنها عقل می باشد و دین خود را بر این پایه بنا نهاده اند. (۲) و این روش در کتاب «النکت

ص: ۲۱۰

---

۱- ۱. «بحوث فی شرح العروه الوثقی» ج ۳، ص ۳۱۱.

۲- ۲. عبارت کتاب این گونه است: «اسسوا دینهم علی أنّ باب التوحید و الصفات لا یتبع فیه ما رأوه بقیاس عقولهم»، «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۵۳۵. ولی باید صحیح آن این گونه باشد: «الّا ما رأوه...».

الاعتقادیه» شیخ مفید (۱) و «نهج المسترشدين» علامه حلی وجود دارد؛ در حالی که اعتماد به عقل خلاف روش شرعی و علمی و عقلی است؛ زیرا عقل در بحث صفات خدا که مربوط به غیب است، راهی ندارد. و حتی روایاتی را جعل کرده و به ائمه علیهم السلام خود نسبت داده اند؛ ولی روشن است که ائمه اهل بیت علیهم السلام طرفدار اثبات صفات بوده اند، ولی آنان روایاتی دارند درباره نفی صفات؛ مثلاً می گویند: خدا زمان، مکان، حرکت، صفات اجسام، صورت، و... ندارد. چنین چیزی در واقع انکار وجود خداست و این به جهت آن است که اینان به دنبال کفار و مشرکین، مثل: صابئین، و جهمییه و فلاسفه و باطنین رفته اند. و شیعیان می خواستند از تشبیه فرار کنند، اما به تشبیه بدتری گرفتار شدند؛ زیرا خداوند را به معدومات و ممتنعات تشبیه کرده اند. در حالی که قرآن در باب صفات، نفی مجمل و اثبات مفصل دارد، ولی شیعیان از آن روی گردان هستند» (۲).

قبل از آنکه به نقد کلمات آقای قفاری پردازیم، توضیحی درباره عقیده شیعه درباره آیات و روایاتی که اموری از قبیل «ید»، «وجه»، «استواء» و... را بر خداوند اثبات کرده اند، ذکر می کنیم.

این گونه آیات و روایات جزء متشابهات آیات و اخبار می باشند که برخی به ظاهر این آیات تمسک می کنند و برخی آنها را تأویل می کنند. در اینجا چند اصل مورد قبول همه مسلمانان است: اول آنکه تشبیه خداوند به خلق جایز نیست. دوم اینکه تأویل این آیات به طور دلخواه جایز نیست؛ آن گونه که باطنیه آیات را تأویل می کنند؛ ضمن آنکه می دانیم آیات قرآن مخصوصاً متشابهات تأویل دارند. و سوم اینکه اثبات صفات مخلوقات برای خداوند جایز نیست و نفی مطلق صفات از خداوند نیز جایز نیست.

ص: ۲۱۱

---

۱-۱. این کتاب را که ایشان به شیخ مفید نسبت داده است، قعطا از شیخ مفید نیست. نگارنده این رساله آن کتاب را تصحیح کرده و ضمن مجموعه آثار کنگره مفید چاپ شده و در آنجا از سبک عبارتها نتیجه گرفته است که کتاب مربوط به قرن هشتم باید باشد و ربطی به شیخ مفید ندارد.

۲-۲. «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، صص ۴۰ - ۳۵.

صدرالمتألهین فرموده است: «مردم در فهم متشابهات قرآن و حدیث بر سه طبقه اند:

طبقه اول: راسخان در علم که همه این مفاهیم را بر معنای اولی و اصلی خود حمل می کنند، بدون آنکه مفسده ای پیش آید و نه نقصی بر خداوند می پذیرند و نه نقض، نه تنزیه و نه تعطیل.

طبقه دوم: اهل نظر و استدلال و ظاهر بینان از حکما و فلاسفه اسلامی که همه این آیات و روایات را طبق قوانین فلسفی خود تفسیر می کنند و تلاش می کنند که این آیات و روایات چیزی خلاف مقدمات و اصول پذیرفته شده آنان نداشته باشد. عقل اینان از این بحثهای فلسفی بالاتر نرفته و باطن آنان از ماورای عقل و علم نظری خبر ندارد.

طبقه سوم: حنبلیان و مجسمه از اهل حدیث اند که دلشان به این عالم وابسته است و از ماورای این ظلمتکده بی خبرند. اینان گمان می کنند که خدای آنان جسم یا جسمانی است. خداوند از سخنان آنان منزّه است.

در عین حال، آنچه مناسب است با حال عوام مردم و آنان که در علم فرو نرفته اند، می باشد. همان طریقه سوم است؛ آن گونه که غزالی گفته است: یا واقعا اهل تشبیه باش یا اهل تنزیه صرف. کما اینکه می گویند یا یهودی واقعی باش و گرنه با تورات بازی نکن - یا رومی روم یا زنگی زنگ - و چون اکثر مردم نمی توانند اهل تنزیه باشند، پس باید سراغ تشبیه روند.

اما راه صحیح آن است که روش دوم و سوم یکی غلو است و دیگری تقصیر؛ آنکه این آیات و روایات را تأویل می کند و آنکه تشبیه می کند، هر دو از راه اعتدال که روش راسخان در علم است، منحرف شده اند. هر کدام تنها با یک چشم به مظاهر نگاه می کنند. مجسمه با چشم چپ و تأویل کنندگان با چشم راست. اما آنان که راسخ در علم هستند، با هر دو چشم و سالم نگاه می کنند»<sup>(۱)</sup>.

ص: ۲۱۲

پس بهترین روش آن است که این اخبار و آیات شریفه را بر همان ظاهر خود نگه داشته، نه به تعطیل یا توقف روی آوریم و نه به حمل آیات بر خلاف معنای موضوع له آنها. اگر این آیات و روایات معنایی غیر از ظاهر خود داشته باشند، پس نه تنها موجب هدایت مردم نبوده، بلکه سبب تحقیر مردم و گمراهی آنان نیز شده اند.<sup>(۱)</sup> بله، باید لوازم مادی کلمات را از آنها سلب کنیم؛ یعنی این کلمات بر همان معنی خود و بدون لوازم مادی حمل شوند و درباره خداوند به کار روند. و عجیب آن است که برخی وقتی به آیات مبدأ می‌رسند، کلماتی مثل: «ید»، «وجه»، «عین» و... را تأویل می‌کنند، اما وقتی به آیات مربوط به معاد می‌رسند، مثل: حور العین و شراب، و آب و درخت آنجا حمل بر ظاهر می‌کنند.<sup>(۲)</sup> به هر حال، تأویل یا در هر دو جا صحیح است یا در هیچ کدام.

به نظر شیعه صفاتی از قبیل «حیاه»، «علم»، «قدرت»، «سمیع و بصیر بودن» و... برای خداوند ثابت است و مقصود آن است که جهات نقص و جهات عدمی در خداوند وجود ندارد؛ مثلاً موت، فقدان، حاجت، فقر، ذلت، عجز و جهل و... اینها را از خداوند نفی می‌کنیم و اینها امور سلبی هستند و سلب سلب عین اثبات کمال است؛ وقتی می‌گوییم: خداوند فقیر نیست، معنایش این است که اثبات کمال و اثبات غنا بر او کرده ایم؛ وقتی می‌گوییم: او عجز و جهل و ذلت ندارد، معنایش اثبات قدرت و علم و عزت برای اوست. و وقتی یک صفتی را بر خداوند اثبات می‌کنیم، تنها همان جهت ثبوتی و کمال آن را اثبات می‌کنیم، نه جهات سلبی و

ص: ۲۱۳

---

۱- ۱. ملا صدرا می‌فرماید: «قال بعض العلماء: المعتقد اجراء الاخبار على هيأتها من غير تأويل ولا تعطيل. و مراده من التأويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له. و التعطيل التوقف في قبول ذلك المعنى. كما في هذا البيت: هست در وصف او بوقت دليل نطق تشبيه و خامشى تعطيل و منهم من كفر المأولين في الآيات و الاخبار، و اكثر اهل الشرع قائلون بانّ ظواهر معانى القرآن و الحديث حق و صدق و ان كانت لها مفهومات و تأويلات آخر غير ما هو الظاهر منها، و يؤيده ما وقع في كلامه (ص): «انّ للقرآن ظهرا و بطنا و حدّا و مطلعا» و لو لم يكن الآيات و الاخبار محموله على ظواهرها و مفهوماتها الاولى من دون تجسيم و تشبيه فلا- فائده في نزولها و ورودها على عموم الخلق و كافة الناس، بل يلزم كونها موجه لتخيّر الخلق و ضلالهم»، «الحكمه المتعاليه» ج ۲، ص ۳۴۳.

۲- ۲. «مفاتيح الغيب» ملا صدرا، ص ۸۵.

عدمی آن را؛ مثلاً- وقتی می‌گوییم: خداوند عالم است، مقصود آن است که خداوند علم کمال را دارد، اما جهات نقص و حاجت که همراه مصادیق است، در خدای متعال وجود ندارد و از او سلب می‌شود؛ چنان که علم در انسان به این است که مثلاً- با چشم یک صورتی را از جهان خارج بگیرد و در ذهن بیاورد. این نیاز به چشم و آلات بدنی و اخذ از خارج، جهات سلبی است که در خداوند وجود ندارد. پس تنها جهات کمال هر صفت ثبوتی را خداوند دارد و جهات نقص و عدمی آن را خداوند ندارد. (۱) صفاتی از قبیل ید، وجه، استواء، آمدن، و... از این قبیل است. (۲)

و اما روایاتی که می‌فرماید: «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» (۳) مقصود این نیست که خداوند هیچ صفتی ندارد تا وهابیان خیال کنند که نفی صفات مساوی با نفی وجود است، بلکه مقصود آن است که صفاتی را که وجودشان غیر از وجود ذات مقدس است، نفی می‌کند؛ یعنی صفات زائد بر ذات. معنای این حدیث آن است که ذات مقدس خداوند مصداق همه کمالات و اوصاف الهی است، بدون آنکه لازم باشد امر زائدی ضمیمه به ذات مقدس شود. پس علم و قدرت و اراده و حیات خداوند، همه آنها موجود به وجود ذات احدی مقدس اویند. پس این صفات گرچه از نظر مفهوم و معنا با یکدیگر متغایر و متفاوت اند، ولی از جهت

ص: ۲۱۴

۱- ۱. ر.ک: «المیزان» ج ۸، ص ۳۶۷، ذیل آیه ۱۶۰ سوره اعراف.

۲- ۲. صدر المتألهین در «مفاتیح الغیب» ص ۸۱ فرموده است: «ثم لا یخفی علی ذوی الحجی ممن له تفقه فی الغرض المقصود من الارسال و الانزال أن مسلک الظاهرین الراکنین الی ابقاء صور الالفاظ علی مفهوماتها الاولیه سیما اذا قالوا: ید لا کهنه الأیدی، و وجه لا کهنه الوجوه. و سمع لا کهنه الاسماع، و بصر لا کهنه الابصار اشبه بالحقیقه الاصلیه من طریقہ المأولین و ابعده عن التحریف و التصریف من اسلوب المتفلسفین و المتکلمین و اصون للتحفظ علی عقاید المسلمین من الزیغ و الضلاله و سلوک اودیہ لایاً من فیہ الغائله، و ذلك لأن ما فهموه عامه المحدثین من اوایل المفهومات هی قوالب الحقایق و منازل المعانی الی الی هی مراد الله و مراد رسوله (ص) لكن الاقتصار علی هذا المقام من قصور الافهام و ضعف الاقدام». سپس ملا صدرا فرموده که افراط در تأویل صحیح نیست که کسی استوا بر عرش را به معنی تصویر عظمت و کبریا بداند و فرموده کلماتی مثل ید و وجه و اتیان در معنای مجازی به کار نرفته اند و چیزی خلاف ظاهر در آنها نیست و اینها را باید بر معنای حقیقی حمل کرد و علم آن را به خداوند واگذار نمود، و تأویل کردن آنها سرانجام بدی خواهد داشت. سپس چند صفحه به بحث پرداخته که بهترین روش، این روش است.

۳- ۳. «نهج البلاغه» خطبه ۱، ص ۳۹.

هر چند این روایات معنای دقیق تر عرفانی دارند، ولی فعلاً آنچه مشکل ما را در بحث با وهابیان حل می کند، همین است و به آن اکتفا می شود. اکنون به نقد و بررسی کلمات آقای قفاری می پردازیم:

آقای قفاری ادعا کرده: «شیعه ابتدا غلو در اثبات صفات و تشبیه خدا به خلق داشت و در اواخر قرن سوم تحت تأثیر معتزله به نفی صفات و تعطیل گرایش پیدا کرد».

این کلام از چند جهت قابل اشکال است:

اولاً، شیعیان قائل به تشبیه نبوده و دیدیم که حتی مجسمه را تکفیر نموده اند و همیچ کس از شیعه طرفدار تشبیه و تجسیم نبوده است. حتی کلام هشام بن حکم رانیز نقل و شش راه حل برای آن ذکر کردیم و معلوم شد که ایشان نیز قائل به تجسیم نبوده است.

ثانیا، بر فرض که هشام بن حکم قائل به تجسیم باشد، اعتقاد یک یا دو نفر هرگز به معنای اعتقاد شیعیان نیست؛ گرچه آنان از بزرگان متکلمین شیعه بوده اند، ولی هیچ دلیلی نداریم و هیچ شاهد تاریخی وجود ندارد که شیعیان از هشام بن حکم یا هشام بن سالم در این عقیده پیروی کرده باشند، بلکه روایات کافی شاهد است بر عدم پیروی شیعیان از آنان.

ثالثاً، اعتقاد به تجسیم ابتدا در اهل سنت وجود داشته و از آنان احتمالاً به بعضی از شیعیان سرایت کرده است و قبلاً نمونه هایی را ذکر کردیم که پیش از هشام بن حکم در میان اهل سنت معتقد به تجسیم بوده اند.

رابعاً، اواخر قرن سوم را آقای قفاری از کجا به دست آورده است! روایات اصول کافی دلالت دارند که حضرت علی علیه السلام در قرن اول و صادقین علیهم السلام در ابتدای قرن دوم شیعیان را راهنمایی به توحید می کردند و صریحاً تجسیم را نفی کرده اند.

ص: ۲۱۵

خامسا، آنکه آقای قفاری می گوید: شیخ مفید و سید مرتضی عینا کلمات معتزله را نوشته و در میان شیعیان رواج دادند، صحیح نیست؛ زیرا قبلاً عبارت شارحان نهج البلاغه را نقل کردیم که متکلمان از خطبه اشباح حضرت علی علیه السلام استدلال بر نفی تجسیم را فرا گرفتند، نه آنکه از معتزله گرفته باشند. و شیعه با اشاعره و معتزله هر دو مخالف بوده است و اکنون نیز مخالف است و بلکه مخالفت شیعه با معتزله بیشتر است از مخالفت شیعه با اشاعره؛ زیرا به نظر شیعه اشکالات تفویض در بحث جبر و اختیار بیشتر و مخدوراتش بیشتر است از اعتقاد به جبر؛ گرچه هر دو اشکال دارد، ولی تفویض رسواتر است.

و شاهد آنکه شیعیان خصوصاً شیخ مفید و سید مرتضی بر خلاف ادعای آقای قفاری کلمات خود را از معتزله نگرفته اند، آنکه: شیخ مفید در کتاب «اوائل المقالات» در بحث از صفات وقتی از حیات خدای متعال بحث می کند، می گوید: عقیده شیعه با عقیده ابوهاشم جبائی که از رؤسای معتزله است، متفاوت است. و نیز می گوید: به نظر ما اراده خداوند برای هر کاری عین انجام آن است و این مطابق روایات اهل بیت علیهم السلام است و معتزله بغداد با ما موافق هستند و معتزله بصره با ما مخالف می باشند. و نیز عقیده ما آن است که اسما و صفات الهی توقیفی است، ولی معتزله بصره با ما مخالف هستند. (۱) و همچنین در چندین مسأله دیگر نشان داده است که شیعه متأثر از معتزله نبوده اند، بلکه اگر بهتر دقت شود، معلوم می شود که چون علمای شیعه در بغداد بوده اند، پس معتزله بغداد از علمای شیعه متأثر شده و از علمای شیعه عقاید خود را گرفته اند، به خلاف معتزله کوفه.

### ارزش عقل از دیدگاه شیعه

درباره مسأله اعتماد به عقل در دین آقای قفاری می گوید: «شیعیان در دین خود تنها به عقل اعتماد می کنند و این بر خلاف روش شرعی و علمی و عقلی است و در

ص: ۲۱۶

مباحث مربوط به غیب عقل راهی ندارد».

در بخش اول کتاب ارزش عقل و جایگاه آن در دین مورد بحث قرار گرفت، در اینجا از زاویه ای دیگری به مسأله عقل می پردازیم.

«یا هشام انّ الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة و حجة باطنه، فاما الظاهره فالرسل و الانبياء و الائمة عليهم السلام و اما الباطنه فالعقول»؛<sup>(۱)</sup> ای هشام! خداوند بر مردم دو حجت دارد: یکی حجت آشکار که پیامبر و انبیاء و امامان علیهم السلام هستند و دیگری حجت باطنی که همان عقل است». آنچه را که در این حدیث شریف بیان کرده، از این آیه شریفه نیز می توان استفاده کرد که «و قالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر»<sup>(۲)</sup> پس آنچه انسان را از عذاب جهنم نجات می دهد، تسلیم محض در برابر وحی بودن و یا تسلیم عقل کامل بودن است.

کتابهای حدیثی شیعه چون اصول کافی و بحار و وافى و نوادر الاخبار و... با بیان روایتهای مربوط به ارزش عقل شروع می شوند که خود حکایت از جایگاه بالای عقل نزد شیعه دارد.

مقصود از عقل: «قوه قدسی ادراک و فهم و شعور است که در تدبیر منزل و اصلاح امور معاش و معاد و تشخیص نیک و بد و مصالح و مفساد اعمال و احوال که مایه امتیاز و فضیلت انسان بر دیگر جانداران است، او را به سود و زیان و خیر و شر هر چیز و هر کاری راهنمایی و از لغزشها و مهالک زندگانی نگاهبانی می کند».<sup>(۳)</sup> گرچه این تعریف بیشتر به عقل عملی توجه دارد، ولی اگر به قوه قدسی ادراک و فهم و شعور و آنچه موجب معرفت و شناخت می گردد تأکید شود، به عقل نظری تطبیق داده می شود.

اما حدّ و مرز عقل از نظر فلسفه و عرفان شیعی مشخص و معین است. این گونه نیست که شیعه در دین خود تنها به عقل اکتفا کند؛ آن گونه که آقای قفاری نسبت

ص: ۲۱۷

۱-۱. «اصول کافی» ج ۱، ص ۱۶، ح ۱۱.

۲-۲. سوره ملک: ۶۷، آیه ۱۰.

۳-۳. «مولوی چه می گوید» ج ۱، ص ۴۶۰.



داده است، بلکه شیعه عقل را یک حجت در کنار قرآن و حدیث قبول دارد. و همیشه شیعیان گفته اند که حتی در فقه به ادله اربعه تمسک می کنند؛ همچنان که اعتماد به عقل نیز در هر جایی نیست و آن گونه نیست که در هر مسأله ای تنها به عقل رجوع شود و نیز آن گونه نیست که در هر مسأله بتوان به عقل در کنار قرآن و سنت رجوع کرد؛ زیرا اولاً، عقل بر دو قسم است: عقل جزوی و عقل کلی یا عقل مذموم و عقل ممدوح. عقل جزوی آن است که اکثر مردم آن را دارند، اما چنین عقلی برای درک واقعیت اشیا کافی نیست و شیطنتها مربوط به این عقل است. ولی عقل کلی آن است که اثبات توحید و اصل دین متوقف بر آن است.

ثانیاً، اثبات وجود خداوند و ضرورت بعثت انبیا و نبوت عامه و امامت عامه یا اصل ضرورت معاد، مباحث عقلی است که عقل حجت خداست و مردم را به پیروی از دین راهنمایی می کند، ولی در دستورات جزئی و فروع عملی دین عقل ره به جایی نمی برد، به عبارت دیگر، در امور سمعی که متوقف بر نقل هستند، عقل نمی تواند چیزی را اثبات کند. بله، آنها باید با اصول کلی و ضوابط اصلی عقول مطابق باشند. بنابراین، مباحثی از قبیل اسمای الهی تنها مربوط به شرع است و نیز خصوصیات عالم غیب از قبیل اصناف و تعداد فرشتگان یا خصوصیات و جزئیات معاد و به عبارت دیگر، فروع دین در انحصار نقل است و در اصول دین برخی از قسمتهای آن منحصرأ مربوط به نقل است، مثل: جزئیات معاد و برخی از قسمت های آن در انحصار عقل است، مثل: اصل اثبات وجود خدا و ضرورت اعتقاد و پای بندی به دین و برخی از قسمتهای آن مشترک بین عقل و نقل است، مثل: امامت خاصه یا مسأله عدل الهی.

اما مباحث مربوط به غیب و ماورای طبیعت، نمی توان ادعا کرد که تنها باید آنها را از راه شرع و نقل به دست آورد، بلکه اثبات اصل وجود موجوداتی که غیب و ماورای طبیعت هستند، مربوط به عقل است. بله، خصوصیات آن را ما کمتر می دانیم. کتابهای کلامی شیعه در عین آنکه به عقل اعتماد می کنند، می گویند: تنها

اعتماد به عقل صحیح نیست و ما اموری داریم که مصداق «طور وراء طور العقل» می باشند. فیض کاشانی در ابتدای کتاب خود اعتماد تنها به عقل را نکوهش کرده است. (۱) صدرالمآلهین نیز فرموده کسی که فقط به عقل اعتماد کند، منحرف می شود. (۲) علامه مجلسی نیز این را متذکر شده است. (۳)

برای نمونه، کلماتی را از شیخ مفید درباره دیدگاه شیعه نسبت به عقل بیان می کنیم. وی در مورد راه نداشتن عقل به طور استقلالی به احکام شرعی می فرماید:

«شیعیان اجماع دارند بر آنکه عقل برای به دست آوردن احکام نیاز به دلیل نقلی دارد، و بدون پیامبر به احکام خدا نمی رسد، ولی اجماع معتزلیان بر خلاف شیعه است.» (۴) و در مورد اسمای خداوند که توقیفی هستند، می فرماید: «جایز نیست نامی جز آنچه خود خداوند یا پیامبر و ائمه علیهم السلام بیان کرده، برای خداوند قرار داد و حتی در صفات خداوند نیز چنین است و اجماع مذهب امامیه و اتفاق روایات آل محمد صلی الله علیه و آله بر این نکته قرار دارد.» (۵) بنابراین، تمام اسما و صفات خداوند توقیفی است؛ ولی معنای این کلام آن است که هر صفتی که می خواهیم بر خداوند اثبات کنیم، توقیفی است؛ ولی نفی صفات نقص از خداوند توقیفی نیست؛ مثلاً وقتی می گوئیم: خداوند جسم نیست، این نیاز به بیان شرعی ندارد و جای توقف نیست، (۶) یا می گوئیم: خداوند رنگ ندارد، این ها توقیفی نیست، زیرا سلب نقص است.

و اما آنکه ایشان می گویند: «شیعیان روایاتی را جعل کرده و به ائمه علیهم السلام خود نسبت داده اند، ولی روشن است که ائمه طرفدار اثبات بوده اند»، پاسخش این

ص: ۲۱۹

- 
- ۱-۱. «علم الیقین» ج ۱، ص ۳.
  - ۲-۲. «شرح اصول الکافی» ص ۳۷۸.
  - ۳-۳. «بحار الانوار» ج ۴، ص ۱۲۳.
  - ۴-۴. «اوائل المقالات» ص ۵۰.
  - ۵-۵. همان، ص ۵۸.
  - ۶-۶. گرچه آقای قفاری متوقف است و نمی داند بگوید خداوند جسم است یا جسم نیست، «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۵۳۲، پاورقی.

است که اولاً، جعل حدیث به علمای اهل سنت بهتر می چسبید، زیرا شیعه همیشه طرفدار کتابت و نگارش حدیث بوده است، اما اهل سنت یک قرن کامل نوشتن حدیث پیامبر را ممنوع کرده بودند و روشن است که وقتی یک قرن حدیث نوشته نشود، یعنی دو نسل باید از حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله گذشته باشد و پس از آن به نگارش در آید. در این صورت روشن است که حجم روایات دروغ و جعلی چقدر زیاد خواهد شد. و لذا احمد بن حنبل از میان هفتصد هزار حدیث، تنها سی هزار عدد آن را صحیح و بقیه را معجول می دانست و یا محمد بن اسماعیل بخاری از ششصد هزار حدیث، حدود پنج هزار حدیث را صحیح می دانست.

و ثانیاً، ائمه اهل بیت علیهم السلام هرگز نه طرفدار اثبات به معنی اثبات صفات مخلوقین بر خداوند بودند و نه طرفدار تعطیل، و بهترین نمونه آن خطبه های توحیدی نهج البلاغه است که صفاتی را اثبات و لوازم مادی و نقص آنها را نفی کرده است؛ یعنی «لا تشبیه و لا تنزیه بل امر بین الامرین». همان چیزی که از آیه شریفه: «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر»<sup>(۱)</sup> استفاده می شود؛ زیرا: الف. صدر آیه هم اثبات مثل نموده و هم آن را نفی کرده است.

ب. ذیل آیه دلالت می کند که او سمیع و بصیر است، آن گونه که شما نیز سمیع و بصیر هستید. و احتمال دارد که ضمیر منفصل دلالت بر حصر داشته باشد؛ یعنی تنها او سمیع و بصیر است. پس هم تشبیه است و هم تنزیه.

ج. احتمال دارد گفته شود: صدر آیه تنزیه و ذیل آیه تشبیه است.

به هر حال، بنابر عقیده شیعه و مطابق با آنچه در روایات آمده، خداوند صفات کمال را دارد و جهات نقص و امکان و حاجت را که در برخی از صفات وجود دارد، ندارد. و اما اینکه آقای قفاری می گوید: «نداشتن زمان و مکان و حرکت و صفات اجسام و محسوس بودن و صورت و... در واقع به معنی انکار وجود خداوند است».

پاسخ این کلام آن است که آقای قفاری همچون سایر علمای وهابی خداوند را

ص: ۲۲۰

به عنوان غیب قبول دارد، اما غیب از نظر آنان، یعنی محسوسات و مادیات و عالم شهادت. آنان برای خداوند در عین آنکه غیب است، زمان و مکان و صورت و محسوس بودن و حرکت و انتقال از مکانی به مکانی و... قبول دارند و اگر چیزی محسوس نبود، به نظر آنان موجود نیست. (۱) چنین چیزی دیگر غیب نیست، بلکه شهادت و مادی و محسوس است. آقای قفاری هستی را مساوی با مادی و محسوس بودن می داند. احتمالاً ایشان چیزهایی از قبیل: محبت، عشق، درد، اضطراب، ترس را قبول ندارد و می گوید وجود خارجی ندارند؛ زیرا محسوس نیستند. و عجیب آن است که آقای قفاری در صفحه ۵۳۸ هستی را مساوی با محسوس و مادی می داند و در عین حال، بر هشام بن حکم اعتراض دارد؛ در حالی که خود ایشان در اینجا وجود خداوند را دارای صفات و ویژگیهای مادی معرفی کرده است.

خدایی را که آقای قفاری معتقد است، دارای این صفات است:

زمان، مکان، کیفیت، حرکت، انتقال، صفات اجسام، محسوس، جسمانی، صورت، جزء، ترکیب، جوهر یا عرض، یا عقل، یا نفس یا صورت، یا ماده یا جسم است. جهت، کم، وضع، اضافه، فعل، انفعال، رنگ، قابل دیدن، قابل ادراک. (۲)

و می گوید: «شیعیان که می گویند: خدا چنین نیست، باید گفت: «سبحان الله عما یصفون». (۳)

ما نیز می گوییم: خداوند هیچ کدام از صفات فوق را ندارد و آنچه را آقای قفاری گفته است، «سبحان الله عما یصفون».

یکی از شاهکارهای علمی آقای قفاری آن است که می گوید: «شیعیان که خواسته اند از تشبیه فرار کنند، به تشبیه بدتری گرفتار شدند؛ زیرا خداوند را تشبیه به معدوم کرده اند؛ چون می گویند: خدا جسم نیست، زمان و مکان و کم و کیف ندارد». (۴)

ص: ۲۲۱

---

۱-۱. گویا ابن سینا در ابتدای نمط چهارم اشارات با این افراد سخن می گوید. ر.ک: «الاشارات و التنبیها» ج ۳، ص ۴.

۲-۲. «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۵۳۷.

۳-۳. سوره صافات: ۳۷، آیه ۱۸۰: «سبحان رب الغزه عما یصفون».

۴-۴. «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۵۳۹.

معلوم می شود که آقای قفاری هر شیء غیر محسوس را معدوم می داند و هستی را مساوی با موجود مادی محسوس دارای زمان و مکان می داند. بنابراین، دیگر نباید وهابیان عالم را به غیب و شهادت تقسیم کنند، بلکه باید، تنها شهادت را قبول داشته باشند و منکر غیب شوند. و باید صریحا بگویند: خداوند موجودی مادی و محسوس است؛ «تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا».

بهتر است آقای قفاری بداند که هستی اعم از مادی و مجرد است و زمان و مکان و صورت و کیفیت و کم از احکام و ویژگیهای موجود مادی است و اگر ما می گوئیم: خداوند این صفات را ندارد، او را به معدومات تشبیه نکرده ایم و گفته ایم خداوند شبیه موجودات مادی نیست، بلکه شبیه موجودات مجرد است که کم و کیف ندارد، و مقصود شیعه این است که خداوند از نقص و حاجتی که در موجودات مادی وجود دارد، مبرا است. و نفی نقص در واقع سلب سلب و به معنی اثبات کمال بر خداوند است.

### رؤیت خداوند

یکی از مهم ترین مسایل مربوط به توحید که در علم کلام، فلسفه و عرفان مورد بحث قرار می گیرد، مسأله رؤیت خداوند است.

این مسأله با عنوانهای مختلف و متعددی مورد اشاره قرا می گیرد. به عنوان مثال: «رؤیت ماه در آسمان»، «لقاء الله»، «فناء فی الله»، «وحدت شهود» و «رؤیت قلبی» هر کدام به نحوی به آن اشاره دارد؛ همچنان که زیاده ای که برتر از بهترین چیزی است که نصیب بهشتیان می شود نیز به مسأله رؤیت الهی تفسیر شده است: «للدین احسنوا الحسنی و زیاده»<sup>(۱)</sup> و بالاتر از «حسنی» که مونث افعل التفضیل است، چیزی غیر از رؤیت الهی قابل تصور نیست.

این مسأله یکی از مسایلی است که در مکتب کلامی قم مورد بحث و بررسی

ص: ۲۲۲

قرار می گیرد و چون از طرف مخالفان و معاندان نیز عنوان شده و نسبت‌های ناروا به عالمان و موحدان قم داده شده است، باید به صورت مستقل و گسترده به نقد و بررسی گذاشته شود تا عقیده صحیح علمای قم روشن و پاسخ اتهامات نیز داده شود.

اگر مقصود از رؤیت خداوند، رؤیت ظاهری و به چشم سر باشد، از نظر شیعه عقل و قرآن و روایات متواتر اتفاق بر آن دارند که خداوند در دنیا و آخرت قابل دیدن نیست. (۱) این مسأله در واقع، از فروع مسأله تشبیه و تجسیم است؛ هر کس خداوند را جسم بداند، باید بگوید: خدا قابل دیدن در دنیا و آخرت است و هر کس خدا را جسم نداند، می گوید: خدا قابل دیدن نیست. (۲)

### دلیل نفی رؤیت

رؤیت به معنای ابصار تنها به چیزی تعلق می گیرد که جسم بوده؛ دارای لون که کیفیت است، باشد؛ علاوه بر آنکه باید در جهت باشد. پس اگر خداوند قابل مشاهده با چشم باشد، باید دارای جسم و نیز رنگ بوده و در جهت باشد؛ در حالی که هیچ کدام از این امور بر خداوند صحیح نیست.

علاوه بر آنکه اگر خداوند قابل دیدن باشد، یا کلّ خداوند را می توان دید یا بعض او را. اگر کلّ خداوند دیده شود، محدود می باشد و اگر بعض او دیده شود، باید جزء داشته باشد. و هر دو محال است.

دیگر اینکه رؤیت نوعی ادراک و احاطه پیدا کردن است، در حالی که خداوند طبق صریح قرآن مورد ادراک چشم قرا نمی گیرد: «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار». (۳) گرچه ادراک اعم از رؤیت است، ولی چون در این آیه شریفه ادراک را معلق بر چشم کرده است، پس معلوم می شود مراد ابصار است کما اینکه اگر ادراک

ص: ۲۲۳

۱-۱. «اوائل المقالات» ص ۶۲.

۲-۲. «کتاب تمهید الاصول» شیخ طوسی، ص ۸۱.

۳-۳. سوره انعام: ۶، آیه ۱۰۳.

معلق بر بینی شود، مراد استشمام است و اگر معلق بر دست شود، مراد لمس است. و اما آیه شریفه «رَبِّ ارْنِي انظُر اليك قال لن تراني و لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني» (۱) و نیز آیه «وجوه يومئذ ناضره الى ربها ناظره» (۲) دلالتی بر امکان رؤیت خداوند ندارند؛ زیرا علاوه بر آنکه نفی در «لن تراني» نفی ابدیت است، آیه سوره اعراف تنها دلالت دارد بر آنکه خداوند قابل تجلّی است، ولی حضرت موسی قدرت دیدن تجلّی خدا را نداشته است. و آیه سوره قیامت به معنی آن است که برخی صورتها در قیامت خرسندند و منتظر رحمت خداوند می باشند. علاوه بر آنکه احتمال دارد به معنی «الی نعمه ربها ناظره» باشد که یعنی رحمت خدا را مشاهده می کنند و یا آنکه بگوییم: کلمه «إلی» در اینجا حرف جرّ نیست، بلکه مفرد آلاء و مفعول «ناظره» است که بر آن مقدم شده است و معنایش این می شود که برخی صورتها خرسندند که نعمت خداوند را نظاره گرند.

و اما روایات شیعه رؤیت به معنی دیدن با چشم سر را نفی کرده و رؤیت به معنی علم حضوری، یا دیدن با دل یا لقاء الله، یا تجلّی خداوند را اثبات کرده اند:

الف. حضرت علی علیه السلام در پاسخ کسی که گفت: آیا خدا را دیده ای یا خیر؟ فرمود: آن را که ندیده ام، نمی پرستم؛ ولی چشم او را مشاهده نمی کند، بلکه دلها با حقایق ایمان او را درک می کنند. (۳) این خطبه دیدن ظاهری را نفی و مشاهده قلبی را اثبات کرده است.

ب. در مناجات شعبانیه آمده است: «و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها اليك».

ج. در دعای عرفه آمده است: «یا من احتجب فی سرادقات عرشه عن ان تدرکه الابصار».

د. در مناجات المحبتین آمده است: «الهی فاجعلنا ممّن اصطفیته لقربک و ولایتک و امنی بالنظر اليك علی».

ص: ۲۲۴

---

۱-۱. سوره اعراف: ۷، آیه ۱۴۳.

۲-۲. سوره قیامه: ۷۵، آیه ۲۲ و ۲۳.

۳-۳. «اصول کافی» ج ۱، ص ۹۸؛ «نهج البلاغه» خطبه ۱۷۴ و شبیه آن در خطبه ۱۷۹.

ه . در دعای صباح آمده است: «یا من قرب من خطرات الظنون و بُعد عن لحظات العیون».

بنابراین، رؤیت به معنای علم حضوری<sup>(۱)</sup> و مشاهده قلبی صحیح است، ولی به معنای رؤیت ظاهری با چشم سر صحیح نیست.

آقای فخر رازی که خود اشعری است و طرفدار رؤیت می باشد، پس از نقل ادله نفی رؤیت، می گوید: «ما اعتراف داریم که آن ادله را نمی توان پاسخ داد»<sup>(۲)</sup>. بنابراین این، استدلال بر عدم امکان رؤیت بسیار قوی و محکم است.

و عجیب آن است که آقای فضل بن روزبهان خواسته است صلح بدون رضایت طرفین ایجاد کند و گفته است: «من پس از تأمل فهمیدم که نزاع در این مسأله نزاع لفظی است؛ زیرا شیعیان که منکر رؤیت هستند، می گویند: خداوند در قیامت انکشاف تام پیدا می کند و اهل سنت که طرفدار رؤیت هستند، می گویند: برای انسان در قیامت علم حاصل می شود و فرق در این است که شیعیان می گویند انکشاف به قلب است و اهل سنت می گویند محل انکشاف چشم است»<sup>(۳)</sup>.

به هر حال تمام اختلاف بر همین است؛ زیرا رؤیت به معنی علم حضوری انسان به خداوند را شیعه و اهل سنت هر دو قبول دارند که هم در دنیا و هم در آخرت حاصل می شود، ولی رؤیت به معنای دیدن با چشم سر را اهل سنت قبول دارند و شیعیان مخالف آن هستند.

اهل سنت اتفاق بر آن دارند که خدای متعال در قیامت با چشم سر قابل دیدن است و اگر بین آنان اختلافی وجود دارد، این اختلاف مربوط به آن است که در دنیا خداوند قابل دیدن است یا خیر و تنها در آخرت قابل دیدن است<sup>(۴)</sup>.

به عقیده ما اصل اعتقاد به رؤیت به یهود بر می گردد؛ زیرا آنان از حضرت

ص: ۲۲۵

---

۱- ۱. «حکمت الهی عام و خاص» ج ۲، ص ۱۷۴.

۲- ۲. «احقاق الحق» ج ۱، ص ۱۴۴.

۳- ۳.

۴- ۴. «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۵۵۱.



موسی علیه السلام در خواست کردند که: «ارنا الله جهره»؛<sup>(۱)</sup> «خداوند را آشکارا به ما نشان ده». و در تورات نیز آمده است که «خداوند گفت: روی من خواهد آمد و تو را آرامی خواهد بخشید. به وی عرض کرد: هر گاه روی تو نیاید، ما را از اینجا مبر... و گفت: روی مرا نمی توانی دید؛ زیرا انسان نمی تواند مرا ببیند و زنده بماند... اما روی من دیده نمی شود».<sup>(۲)</sup> این گفتگو تقریباً شبیه چیزی است که در قرآن کریم نیز آمده است.<sup>(۳)</sup>

از این عبارت ها معلوم می شود که چون نظریه تجسیم نزد یهودیان قوی بوده است، تقاضای رؤیت خداوند را داشته اند. و بعید نیست که برخی از مسلمانان نیز در این اندیشه و تفسیر نا صحیح از آیات شریفه و روایات در موضوع رؤیت تحت تأثیر افکار یهودیان بوده باشند.

عجیب آن است که اهل سنت و خصوصاً اشاعره و به ویژه حنبلیان و وهابیان آیه شریفه «لا تدرکه الابصار» را که صریحاً نفی رؤیت کرده است، بر خلاف ظاهر آن حمل کرده و ادعا می کنند که این آیه به معنای نفی رؤیت با چشم ظاهری نیست، بلکه به معنای عدم احاطه انسان به خداوند است.<sup>(۴)</sup>

و این نیز بسیار جای شگفتی دارد که کسانی که ادعا عدم تأویل قرآن را دارند، چگونه این آیه شریفه را تأویل می کنند با آنکه همان ظاهر آیه شریفه صحیح بوده و مطابق با دلیل عقلی است!

ما در اینجا برخی از روایات شیعه را در موضوع نفی رؤیت نقل می کنیم و تأکید فراوان بر روایات توحید صدوق می نمایم تا دیدگاه علمای قم روشن و ناروا بودن اتهام تجسیم به ایشان کاملاً هویدا گردد:

الف. عربی نزد امام باقر علیه السلام آمد و گفت: آیا پروردگارت را هنگام

ص: ۲۲۶

۱-۱. سوره نساء: ۴، آیه ۱۵۳.

۲-۲. «کتاب مقدس» عهد عتیق، سفر خروج، باب ۳۲، آیه ۱۵.

۳-۳. سوره اعراف: ۷، آیه ۱۴۳.

۴-۴. «عقیده الشیخ محمد بن عبد الوهاب» ج ۱، ص ۵۴۱.

عبادت دیده ای؟ فرمود: «چیزی را که نینم، نمی پرستم». آن شخص گفت: چگونه او را دیدی؟ فرمود: «چشم او را نمی بیند، بلکه دلها به حقایق ایمان او را می بینند؛ او با مردم مقایسه نشده، به وسیله حواس ادرک نمی شود و تنها به وسیله نشانه ها شناخته می شود».(۱)

ب. محمد حلبی به امام صادق علیه السلام گفت: آیا پیامبر خداوند را دیده است؟ فرمود: «به قلب خود آری، ولی پروردگار را با چشم نمی توان دید».(۲)

ج. ابوقره بر امام رضا علیه السلام وارد شد و گفت: در حدیثی آمده است که خداوند کلام را به موسی و رؤیت را به محمد صلی الله علیه و آله داده است. امام علیه السلام فرمود: «پس چه کسی به مردم از طرف خداوند گفته است: «لا- تدرکه الابصار»، «و لا یحیطون به علما»، «لیس کمثله شیء». آیا می شود پیامبر بیاید و به مردم بگوید: من از طرف خداوند آمده ام و خدا را نمی توان دید. سپس بگوید: من او را به چشم دیده ام! آیا شرم نمی کنید؟ ابوقره گفت: بنابراین آیه شریفه: «و لقد رآه نزله اخری» چه می فرماید؟ فرمود: «ذیل این آیه روشن می کند، چون می فرماید: «ما کذب الفؤاد ما رآی» که یعنی آنچه او با چشم دید، قلبش نیز آن را تأیید کرد و چشم پیامبر آیات کبری الهی را دید. و آیات خداوند غیر از خود خداوند است. اگر چشم بتواند خدا را ببیند، پس به او احاطه علمی پیدا کرده است». ابوقره سوال کرد: بنابراین، من رؤیت را تکذیب کنم؟ امام علیه السلام فرمود: «قرآن آن را تکذیب کرده است و نیز مسلمانان».(۳)

آنچه که اینجا مهم است آنکه بین مسأله تجسیم و امکان رؤیت تلازم وجود دارد و چون شیعیان معتقد به عدم امکان رؤیت خداوند هم در دنیا و هم در آخرت هستند، پس معلوم می شود که آنان خداوند را جسم نمی دانند و اهل سنت چون عقیده به رؤیت و امکان آن با چشم ظاهری دارند، پس باید قائل به تجسیم باشند.

ص: ۲۲۷

---

۱- ۱. امالی السید مرتضی» ج ۱، ص ۱۰۴، مجلس ۱۰.

۲- ۲. همان، ص ۱۰۳.

۳- ۳. همان.

و چون اهل سنت از طرفی رؤیت را قبول دارند و از طرفی تجسیم را نفی می کنند، در واقع به نوعی تضاد و تناقض گرفتار شده اند.

د. شیخ صدوق از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده است که آن حضرت مردی را دید که در حال دعا کردن بود و چشمان خود را به طرف آسمان خیره کرده بود. پیامبر به او فرمود: «چشمان خود را پایین انداز؛ زیرا تو هرگز خداوند را نخواهی دید». (۱)

ه. امام عسکری علیه السلام فرمود: «خداوند برتر از آن است که دیده شود و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز در شب معراج نور عظمت خداوند را دید». (۲)

و. عبدالله بن سنان از پدر خود نقل کرده که روزی خدمت امام باقر علیه السلام بودم، ناگاه مردی از خوارج وارد شد و به امام عرض نمود که شما چه چیزی را می پرستید؟ امام علیه السلام فرمود: خداوند را. آن شخص خارجی گفت: آیا او را دیده ای؟ امام علیه السلام فرمود: «چشم سر او را نمی تواند ببیند، ولی دلها با حقیقت ایمان خود او را می یابند». آن شخص خارجی از منزل امام بیرون رفت و زمزمه می کرد که خداوند بهتر می داند که رسالت خود را در کجا قرار دهد. (۳)

ز. امام صادق علیه السلام فرمود: «یکی از علمای یهود به امیرالمؤمنین علیه السلام عرض کرد: آیا خدای خودت را دیده ای؟ آن حضرت فرمود: وای به حال تو! من خدایی که ندیده باشم، نمی پرستم. شخص یهودی عرض کرد: چگونه او را دیدی؟ امام علیه السلام فرمود: چشم ظاهری خداوند را نمی تواند ببیند، بلکه چشم دل با حقیقت ایمان خود می تواند او را دریابد». (۴)

مرحوم شیخ صدوق ۲۲ روایت به همین مضمون نقل کرده است که همگی دلالت بر نفی امکان رؤیت ظاهری از خداوند می کند؛ چرا که رؤیت با چشم مربوط به

ص: ۲۲۸

۱-۱. «التوحید» شیخ صدوق، ص ۱۰۷.

۲-۲. همان، ص ۱۰۸.

۳-۳. همان، ص ۱۰۸.

۴-۴. همان، ص ۱۰۹.

اجسام است. شیخ صدوق پس از نقل این روایات، حدود یک صفحه به توضیح عدم امکان رؤیت پرداخته، پس از آن می‌فرماید:

«روایاتی که علمای ما در مسأله رؤیت نقل کرده‌اند، صحیح است، ولی من آنها را نقل نمی‌کنم؛ زیرا ترس آن وجود دارد که برخی از افراد جاهل و نادان معنای صحیح آنها را متوجه نشوند و چه بسا به گمراهی کشیده شوند. و روایاتی که احمد بن محمد بن عیسی در کتاب نوادر خود و نیز محمد بن احمد بن یحیی در کتاب جامع خود درباره امکان رؤیت نقل کرده‌اند، آنها نیز صحیح است و نباید کسی آنها را تکذیب نماید. این روایات، همانند الفاظ قرآن مجید هستند که هم تشبیه و هم تنزیه را نفی می‌کنند. و مقصود از رؤیت در این روایات علم می‌باشد؛ یعنی در این دنیا شک و تردید وجود دارد، اما در آخرت خداوند متعال بر مردم آشکار می‌گردد و شکها از بین می‌روند.» (۱)

از آنچه ذکر شد عقیده علمای قم در باب رؤیت آشکار می‌شود. آری گاهی رؤیت به معنای دیدن سطح ظاهر اجسام مادی و آن هم مشاهده کیف مبصر آنان است، این گونه رؤیت هم در دنیا و هم در آخرت، محال است که به خدای متعال تعلق گیرد؛ زیرا چنین اعتقادی مساوی با عقیده به تجسیم و موجب کفر است.

ولی گاهی رؤیت به معنای رؤیت قلبی و علم حضوری به خدای متعال پیدا کردن است که برخی از عرفا از آن به وحدت شهود تعبیر می‌کنند و برخی از دعاها نیز می‌گویند: «عمیت عین لا تراک»؛ (۲) کورباد چشمی که تو را نبیند». این رؤیت که مشاهده قلبی و کشف و شهود است و غایت قصوای آرزوی بندگان خاص خداوند، ممکن است به خداوند تعلق گیرد؛ زیرا ربطی به اجسام مادی ندارد. چنین رؤیتی هم در دنیا و هم در آخرت، قابل پذیرفتن است و مقصود از تجلی خداوند یا ظهور یا شهود و فناء فی الله و لقاء الله همین است.

ص: ۲۲۹

---

۱- ۱. «التوحید» شیخ صدوق، ص ۱۱۹.

۲- ۲. «مفاتیح الجنان» دعای عرفه امام حسین علیه السلام.

کسی که اندک آشنایی با مباحث کلامی دارد، شاید در اولین مواجهه با عنوان «مکتب کلامی قم» مسأله عصمت و سهوالنبی صلی الله علیه و آله به ذهن او خطور کند، و با این مسأله روبرو شود که دیدگاه عالمان و محدثان بزرگ قم در موضوع عصمت انبیاء و ائمه علیهم السلام چیست. به اعتقاد ما مهمترین ویژگی پیامبران علیهم السلام در مسأله وحی و عصمت و معجزه و علم غیب خلاصه می گردد و بارزترین ویژگی امامان علیهم السلام نیز سه مسأله: عصمت، معجزه یا کرامت و علم غیب است. آن چه ما در اینجا به بحث از آن می پردازیم مسأله عصمت است و هم در مورد پیامبران علیهم السلام صادق است و هم در اوصیای آنان.

### اتهامات

آقای دکتر عبدالله قفاری - که گویا هیچ دغدغه جز مبارزه با مذهب اهل بیت و پیروان آنان ندارد و همه تلاش خود را به نگارش بر ضد مذهب شیعه خلاصه نموده و به این وسیله سرسپردگی خود را به یهود و صهیونیسم اعلام داشته است - می نویسد: «محمد بن علی بن الحسین معروف به شیخ صدوق رئیس شیعه بوده و وی صریحاً منکر عصمت پیامبر است و بلکه نفی سهوالنبی را از اولین نشانه های غلات و رافضیان می داند. و وی معتقد است که نفی سهو از پیامبر و اعتقاد به عصمت پیامبران نوعی ایجاد شباهت بین مخلوق و خالق است».<sup>(۱)</sup>

این عبارتهای مسموم و مغرضانه مستمسک برخی واقع شده و متأسفانه برخی افراد بدون مطالعه و تحقیق فریب این کلمات را خورده و در عصمت اولیای الهی شک و تردید روا داشته اند. نگارنده انتظار دارد خداوند برای این نوشته اجر و پاداشی قرار دهد،<sup>(۲)</sup> و در این مقال اولاً دیدگاه علمای بزرگ شیعه را روشن کرده و

ص: ۲۳۰

۱- ۱. «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۹۴۹.

۲- ۲. تعریض به کلامی است که در «من لا یحضره الفقیه» ج ۱، ص ۲۳۵ آمده است.

سپس به نقل کلام مرحوم صدوق و تبیین توجیه آن می پردازیم، امید که مرضی خدای متعال قرار گرفته و روشن شود که نسبت سهو به چه کسی سزاوارتر است.

### ادعاهای اجماع بر عصمت و نفی سهو النبی صلی الله علیه و آله

ما در اینجا کلمات علمای بزرگ شیعه اعم از متکلمان و فقها را نقل می کنیم تا آنکه اولاً عقیده شیعه در مورد نفی سهو النبی صلی الله علیه و آله آشکار گردد. ثانیاً معلوم شود که قریب به اتفاق علمایی که پس از مرحوم صدوق آمده اند از کلام وی اثبات سهو النبی صلی الله علیه و آله را نفهمیده اند. و ثالثاً چنانچه کسی از این کلام سهو را بفهمد آنرا توجیه نموده است. ضمناً ما نمی خواهیم کلمات علمایی را نقل کنیم که ادعای عصمت و نفی سهو النبی صلی الله علیه و آله نموده اند زیرا در این صورت مثنوی هفتاد من کاغذ شود. بلکه مقصود ما نقل کلماتی است که ادعای اجماع صریحاً یا ضمناً بر عصمت انبیاء و ائمه علیهم السلام کرده اند.

برخی از علمای شیعه نیز به تألیفات مستقلی در این موضوع پرداخته اند که شاید قدیمیترین آنان کتاب «نفی السهو عن النبی صلی الله علیه و آله» از اسحاق بن حسن بن بکران عقرائی است.<sup>(۱)</sup> وی از شاگردان مرحوم کلینی بوده و در طبقه دهم رجال قرار می گیرد و معاصر مرحوم شیخ صدوق بوده است. مرحوم سید مرتضی نیز «تنزیه الانبیاء» را و شیخ محمد بن حسن حر عاملی نیز کتاب «التنبیه بالمعلوم» را به عنوان کتابهای مستقلی در موضوع تنزیه انبیاء علیهم السلام از گناه و سهو و خطا تدوین نموده اند.

الف: سید مرتضی علم الهدی فرموده است: «اختلف الناس فی الانبیاء، فقالت الشیعه الامامیه لا یجوز علیهم شیء من المعاصی و الذنوب، کبیرا کان أو صغیرا، لا قبل النبوه و لا بعدها، و یقولون فی الائمة علیهم السلام مثل ذلک...»<sup>(۲)</sup> یعنی مردم در

ص: ۲۳۱

۱- ۱. «رجال النجاشی» ص ۷۴.

۲- ۲. «تنزیه الانبیاء» ص ۳۴.

مورد عصمت پیامبران اختلاف دارند. شیعه امامیه معتقد است که هیچ‌گونه گناه و معصیتی بر آنان جایز نیست، نه کبیره و نه صغیره، نه پیش از نبوت و نه پس از آن و همین عقیده را درباره ائمه علیهم السلام نیز دارند. سپس فرموده:

اصحاب الحدیث و حشویه<sup>(۱)</sup> معتقدند که جایز است پیامبران قبل از نبوت مرتکب گناه کبیره شوند. و حتی برخی دیگر از آنان می‌گویند پس از نبوت نیز جایز است پیامبران مرتکب هر گناهی به غیر از دروغ شوند. و عده‌ای دیگر می‌گویند جایز است پیامبران مخفیانه و نه علنی گناه انجام دهند. اما معتزله می‌گویند پیامبران نباید گناه کبیره انجام دهند ولی گناه صغیره بر آنان قابل تصور است.

و سپس به بیان عقیده عده‌ای دیگر از اهل سنت پرداخته است.

آنگونه که روشن است سید مرتضی در این کلام می‌گوید شیعه اختلافی در عصمت انبیاء و ائمه علیهم السلام نداشته و تنها اختلافات این مسأله را به اهل سنت نسبت داده و از آنان نقل می‌کند.

ب: علامه حلی فرموده است: «ذهب الامامیه کافه الی أنّ الانبیاء معصومون عن الصغائر و الكبائر و منزّهون عن المعاصی قبل النبوه و بعدها علی سبیل العمد و النسیان و عن کلّ ذیله و منقصه و ما یدل علی الحسنه الضعه»<sup>(۲)</sup>.

همه شیعیان اعتقاد دارند که پیامبران از هر گونه گناه صغیره یا کبیره معصوم بوده و پیش از نبوت و پس از آن نه عمداً و نه سهواً هرگز گناهی ندارند. و بلکه آنان از هر عیب و نقصی و بلکه از هر امر پست و زشتی به دور می‌باشند.

ج: «شیعه اثنا عشریه اجماع دارند بر اینکه امام باید معصوم از صغیره و کبیره باشد و گرنه تسلسل پیش می‌آید»<sup>(۳)</sup>، و در بیان عقاید اهل سنت می‌گوید: «همه مردم

ص: ۲۳۲

---

۱- ۱. پیروان احمد حنبل را اهل حدیث و حشویه و گاهی ظاهریه نیز می‌گویند. اینان معمولاً به ظاهر الفاظ قرآن و حدیث تمسک کرده و هیچ‌گونه مجاز و تأویل را قبول ندارند و الفاظ را با همان معانی مادی خود که در این عالم ماده به کار می‌رود در مورد خدای متعال و ملکوت و جبروت نیز به کار می‌برند و به همین جهت اینان مجسمه بوده و اهل تشبیه خداوند به خلق هستند، و هابیان نیز که مقلدان حشویه هستند گرفتار این گونه عقاید شده‌اند.

۲- ۲. «نهج الحق و کشف الصدق» ص ۱۴۲.

۳- ۳. «کشف الفوائد» ص ۷۸.

قبول دارند که باید پیامبران از کفر و بدعت معصوم باشند ولی گروهی از خوارج که به «فضیله» شهرت دارند حتی کفر را بر پیامبران جایز می‌شمردند زیرا آنان معتقدند که هر گناهی کفر است و ارتکاب گناه را بر پیامبران جایز می‌شمردند. و ابن فورک نیز گفته پیامبر شدن شخصی که کافر است جایز است و برخی از حشویه نیز این عقیده را پذیرفته و می‌گویند پیامبر اسلام نیز چنین بوده است» (۱).

از این کلام معلوم می‌شود که اجماع شیعه بر عصمت انبیاء و ائمه علیهم السلام بوده است. و نهایت ضلالت و گمراهی ابن فورک و حشویه نیز آشکار است، اینان که عوام العلماء و علماء العوام هستند بر اثر دوری از کتاب و سنت، تصوّر کرده اند که پیامبر اسلام قبل از مبعوث شدن به رسالت چون دین اسلام را نداشته پس نعوذ بالله در ضلالت بوده است و غافل از آنکه خود حشویه در ضلالت هستند. و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله قبل از رسالت احتمال دارد به دین خود که خواهد آورد متعبد بوده و احتمال قوی تر آن است که به دین حنیف عمل می‌کرده است نه به دین مسیحیت. زیرا حضرت عیسی و حضرت موسی علیهما السلام و پیامبری بودند که تنها برای قوم بنی اسرائیل مبعوث شده بودند نه برای مردم جهان. ولی حضرت ابراهیم دینی جهانی و برای همه مردم آورده بود، و پیامبر اسلام و حتی نیاکان آن حضرت چون از قوم بنی اسرائیل نبودند متعبد به دین حنیف بودند نه به دین مسیحیت.

د: «ذهب اصحابنا الامامیه الی وجوب عصمه الامام و هو قول الاسماعیلیه، خلافا لجمیع الفرق...» (۲).

همه اصحاب امامیه ما معتقد به وجوب عصمت امام هستند. و این عقیده اسماعیلیه نیز می‌باشد. اما سایر فرقه‌ها با ما مخالف هستند.

این کلام اولاً روشن می‌سازد که اجماع شیعه بر وجوب عصمت ائمه

ص: ۲۳۳

---

۱-۱. «کشف الفوائد» ص ۷۱.

۲-۲. «انوار الملکوت فی شرح فصّ الیاقوت» ص ۲۰۴.



علیهم السلام است و اگر اختلافی وجود دارد مربوط به مذاهب دیگر است. ثانیاً بین عصمت و وجوب عصمت تفاوت زیادی وجود دارد و عقیده شیعه وجوب عصمت امامان است. ممکن است شخصی ضرورت نداشته باشد که معصوم باشد اما در عین حال معصوم باشد همانند حضرت زینب یا حضرت عباس، اما ائمه اطهار علیهم السلام ضرورتاً باید معصوم باشند.

ثالثاً آنچه که درباره ائمه علیهم السلام گفته می شود در مورد پیامبران علیهم السلام نیز صحیح و جاری است.

ه. شیخ طوسی نیز در «تمهید الاصول» ادعای اجماع شیعه بر عصمت امامان و انبیاء علیهم السلام نموده است. (۱)

و: فاضل مقداد فرموده است: «قال اصحابنا الامامیه: انهم معصومون من جميع المعاصی كبائر و صغائر عمداء و سهوا و خطا و تأویلاً، قبل النبوه و بعدها من اول العمر الی آخر و هو الحق الصراح». (۲) یعنی علمای شیعه معتقدند که انبیاء علیهم السلام از همه گناهان کبیره و صغیره چه عمداً و چه سهواً یا اشتباهاً معصوم بوده و هم پیش از نبوت و هم پس از آن و بلکه از ابتدای عمر تا پایان آن معصوم هستند و این عقیده حقّ صریح است.

این گونه کلمات ظاهرشان ادعای اجماع است.

ز: علامه حلی در بحث از احکام السهو و در حکم اضافه سهوی در نماز پس از آن که مذهب اهل سنت را نقل کرده و می گوید: شافعی و حسن بصری و عطاء و زهری و مالک و لیث بن سعد و اوزاعی و احمد حنبل و اسحاق و ابو ثور - که همگی از علمای اهل سنت هستند - حدیثی نقل کرده اند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سهواً یک رکعت در نماز خود اضافه نمود و پس از نماز سجده سهو انجام داده و فرمود من نیز مثل شما اشتباه می کنم. علامه حلی پس از نقل این حدیث

ص: ۲۳۴

---

۱- ۱. «تمهید الاصول» ص ۳۵۴ و ۳۶۰.

۲- ۲. «اللوامع الالهیه» ص ۲۴۵.

می گوید: این حدیث صحیح نیست و ما در علم کلام گفته ایم که معتقد به عصمت پیامبر و محفوظ بودن آن حضرت از سهو و اشتباه می باشیم. (۱)

ح: مرحوم شهید نیز پس از نقل حدیث فوق فرموده: «و هذا الحديث لم يثبت عندنا مع منافاته للقواعد العقلية...». (۲)

ملاحظه صدر و ذیل عبارت وی شاهد است بر آنکه وی نفی سهوالتبی را اجماعی می دانسته است.

مرحوم شیخ حرّ عاملی از شهید اول نقل کرده است که: «و قال الشهيد في الذكرى بعد ذكر خبر ذي الیدین: و هو متروک بین الامامیه لقیام الدلیل العقلی علی عصمه النبی صلی الله علیه و آله عن السهو و لم یصر الی ذلك غیر ابن بابویه و نقل عن شیخه محمد بن الحسن بن الولید أنه قال: اول درجه الغلو نفی السهو عن النبی صلی الله علیه و آله. و هذا حقیق بالاعراض عنه، لأنّ الاخبار معارضه بمثلها فیرجع الی قضیه العقل، و لو صح النقل لوجب تأویله، علی أنّ اجماع الامامیه فی الاعصار السابقه علی هذین الشیخین و اللاحقه لهما علی نفی السهو عن النبی صلی الله علیه و آله و الائمه علیهم السلام انتهى». (۳)

این عبارت صریحا دلالت دارد که قبل از مرحوم صدوق و پس از وی اجماع شیعه بر نفی سهو بوده است.

ط: ابوالصلاح حلبی - که معاصر مرحوم صدوق بوده و حدود هفت سال از عمر وی را درک کرده است - پس از آنکه تصریح به ضرورت عصمت امام دارد می گوید: و لیس لاحدان یقول: استدلا لکم هذا مبنی علی الاجماع و انتم لا تجعلونه حجه. لأنّ - بحمد الله - لا نخالف فی کون الاجماع حجه و انما نمنع من خالفنا من اثباته حجه من الطرق التي یدعیها». (۴)

ص: ۲۳۵

۱- ۱. «تذکره الفقهاء» ج ۳، ص ۳۰۹، مساله ۳۳۹.

۲- ۲. «ذکرى الشیعه» ص ۲۱۵.

۳- ۳. «التنبیه بالمعلوم» ص ۶۰.

۴- ۴. «تقریب المعارف» ص ۱۱۸.

از این کلام استفاده می شود که اجماع شیعه در همان عصر شیخ صدوق نیز بر مسأله عصمت و نفی سهو النبی بوده است.

ی: محقق اردبیلی نیز فرموده است: «و الظاهر أنّ عمده ادله الاصحاح فی اثبات عصمه الانبياء و الائمة عليهم السلام اجماعهم، و حجیته لا تحتاج الى العصمه بالمعنى المذكور»<sup>(۱)</sup>. یعنی ظاهراً مهمترین دلیل اصحاب بر اثبات عصمت انبیاء و ائمه علیهم السلام اجماع می باشد و در حقیقت این اجماع نیازی به اثبات عصمت به معنی ضرورت آن نمی باشد بلکه نفس وقوع عصمت و عدم وقوع سهو و خطا و نسیان و معصیت کافی است.

این عبارت نیز ظاهرش تحقق اجماع شیعه بر این مسأله است.

مرحوم اردبیلی شبیه همین کلام را در بحث عصمت ائمه علیهم السلام نیز به طور گسترده و مفصل آورده است.<sup>(۲)</sup>

یا: مرحوم خواجهگی شیرازی می گوید: «بدان که پیش امامیه واجب است که انبیاء صلوات الله و سلامه علیهم - از جمیع مناهای معصوم باشند عمداً و سهواً قبل النبوه و بعد النبوه، و از اول عمر تا آخر عمر معصوم باشند. و آنچه از ظواهر قرآن دلالت بر خلاف این دارد حمل بر ترک اولی می کنند و تأویل می نمایند.... و معتزله در این مسأله مخالف امامیه اند، چه تجویز صغایر قبل البعثه کرده اند. و اشاعره بر آنند که انبیاء صلوات الله و سلامه علیهم معصومند از کبائر بعد البعثه مطلقاً و از صغایر عمداً لا سهواً و لکن لا یصرون و لا یقرّون»<sup>(۳)</sup>.

و در جای دیگر فرموده است: «بدانکه امامیه بر آن رفته اند که امام واجب است که معصوم باشد، و برهان بر این آن است که سبب احتیاج خلق به امام، عدم عصمت خلق است. پس اگر امام هم معصوم نباشد محتاج به امامی دیگر شود، و همچنین می رود یا تسلسل لازم می آید یا آنکه امام معصوم باشد و هو المطلوب. سپس فرموده: در

ص: ۲۳۶

۱-۱. «الحاشیه علی الهیات الشرح الجدید للتجريد» ص ۱۷۲.

۲-۲. «الحاشیه علی الهیات الشرح الجدید للتجريد» ص ۲۰۰ الی ۲۰۸.

۳-۳. «النظامیه فی مذهب الامامیه» ص ۱۲۹.

و جوب عصمت امام از دید علمای عامه. و مؤید این مسأله از مذهب اهل سنت و اشاعره آن است که صوفیه که از اعیان اهل سنت و جماعت اند بر آن رفته اند که امام باطن، یعنی قطب عالم، واجب است که معصوم باشد. و بی شک این دوازده امام که امامیه دعوی وجود عصمت ایشان می کنند امام باطن و قطب عالم بوده اند. پس به اتفاق امامیه و اشاعره یعنی صوفیه از ایشان این دوازده امام واجب العصمه باشند. قال فی فصل الخطاب: «فمن شرط الامام الباطن ان یکون معصوما و لیس من شرط الظاهر ان کان غیره ان یکون له مقام العصمه و من هاهنا غلطت الامامیه» هذا کلامه. و دفع غلط آن است که امامیه بر آن رفته اند که امام ظاهر می باید که امام باطن هم باشد. و بنابراین پس واجب العصمه باشد. پس نزاع در این مسأله اخیر باشد نه در وجوب عصمت این دوازده امام» (۱).

از این کلام روشن می شود که اولاً وجوب عصمت ائمه علیهم السلام اجماعی شیعه است و حتی عرفای از اهل سنت نیز در این مسأله موافق با شیعه هستند.

و اگر اختلافی وجود دارد مربوط به اهل سنت است. و ثانیاً اجماع شیعه بر عصمت ائمه علیهم السلام نیست بلکه بر وجوب عصمت آنان است. و در واقع این کلام نقدی بر فرمایش مرحوم اردبیلی نیز می تواند باشد زیرا شیعه صرف وقوع عصمت را نمی گوید بلکه ادعا می کند که ضرورت دارد که ائمه معصوم باشند.

یب: در شرح باب حادی عشر نیز به روشنی اجماع شیعه بر عصمت انبیاء و ائمه علیهم السلام را بیان داشته است. وی می فرماید: «معصوم با غیر معصوم در الطافی که مقرب به طاعات هستند شریک می باشد اما او لطف بیشتری دارد زیرا خداوند به او ملکه ای نفسانی داده که هرگز با وجود آن کار نیکی را ترک ننموده و معصیتی را مرتکب نمی گردد در عین حال که قدرت بر آن دارد. اما بعضی گفته اند معصوم نمی تواند گناه کند ولی این نظر باطل است زیرا اگر چنین باشد او مستحق مدحی نخواهد بود. پس از روشن شدن معنی عصمت بدان که مردم در مورد

ص: ۲۳۷

عصمت پیامبران اختلاف دارند. عقیده خوارج بر آن است که انجام گناه برای آنان امکان دارد و روشن است که خوارج هر گناهی را کفر می دانند بنابراین باید بگویند نبوت شخصی که کافر است نیز جایز می باشد. حشویه نیز اقدام بر گناهان کبیره را جایز می شمردند. و برخی از آنان ارتکاب گناه را سهوا و نه عمدا جایز می شمردند و انجام گناهان صغیره را حتی به صورت عمدی جایز می دانند. ولی اشاعره می گویند پیامبران گناه کبیره نداشته نه عمدا و نه سهوا. ولی صغیره را ممکن است مرتکب شوند. و پس از بیان این اختلافات فرموده: «و الامامیه او جبوا العصمه مطلقا عن کل معصیه عمدا و سهوا و هو الحق لو جهین...» یعنی شیعه می گویند لازم است پیامبران از هر گناه صغیره یا کبیره چه عمدا و چه سهوا معصوم باشند.<sup>(۱)</sup>

و سپس دو دلیل بر این عقیده ذکر کرده است.

و در بحث از عصمت ائمه علیهم السلام نیز فرموده است: «و اختلف فی اشتراطها فی الامام، فاشترطها اصحابنا الاثنی عشریه و الاسماعیلیه خلافا لباقی الفرق».<sup>(۲)</sup>

چون مرحوم فاضل مقداد اختلاف در عصمت را به اهل سنت نسبت داده و شیعه را با لفظ «اصحابنا الامامیه» یاد کرده است روشن است که خواسته ادعا نماید که مسأله عصمت انبیاء میان شیعیان اجماعی بوده و در اهل سنت اختلاف است و اختلاف را به آنان نسبت داده است.

البته این اعتراض به کلام ایشان وارد است که عصمت را منحصر به عصمت از گناه کبیره و صغیره دانسته است در حالی که آن چه مهم است این است که پیامبران سهوا و خطا و نسیان ندارند. گرچه اهل سنت در عصمت از گناه نیز تردید دارند و کلمات خوارج و اشاعره و حشویه شاهد آن است، ولی نزد شیعه این از مسلمات و ضروریاتی است که نیاز به بحث ندارد و روشن است که انبیاء علیهم السلام عصمت از گناه دارند. آنچه ممکن است جای بحث داشته باشد عصمت از سهوا و خطا و نسیان

ص: ۲۳۸

۱-۱. «شرح باب حادی عشر» ص ۴۱.

۲-۲. «شرح باب حادی عشر» ص ۴۶.

است و به عقیده ما کسی که حجت خدا است سخنان و افعال او می تواند حجت و دلیل در فقه و در تفسیر و معارف قرار گیرد باید از خطا و سهو معصوم باشد.

مرحوم فاضل مقداد برای عصمت انبیا علیهم السلام دو دلیل ذکر کرده است که هر دو دلیل تنها عصمت از گناه را اثبات می کند و برای عصمت ائمه علیهم السلام چهار دلیل آورده است و تنها دلیل سوم ایشان عصمت آنان را از خطا اثبات می کند و آنچه صحیح است همین دلیل سوم ایشان است.

یج: امین الاسلام طبرسی ذیل آیه شریفه ۶۹ سوره انعام فرموده:

«نظر امامیه آن است که نسیان بر انبیا علیهم السلام مجاز نیست».<sup>(۱)</sup>

این کلام مرحوم طبرسی از دو جهت بسیار مهم است اولاً ظاهرش آنست که اجماع شیعه بر عصمت انبیا علیهم السلام است. و ثانیاً عصمت را در بحث نسیان و سهو مطرح کرده است. یعنی پیامبران سهو و نسیان ندارند.

مرحوم طبرسی پس از آن فرموده است: «اما ما لا يعرف الا بقول الامام من الاحكام و لا يكون على ذلك دليل الا من جهة فلا يجوز عليه التقيه فيه و هذا كما اذا تقدم من النبي بيان في شىء من الاشياء الشرعيه، فانه يجوز منه ان لا يبين في حال اخرى لامته ذلك الشىء اذا اقتضته المصلحه الاترى الى ما روى ان عمر بن الخطاب سأل عن الكلاله، فقال: «يكفيك آيه السيف». و اما النسيان و السهو فلم يجوزهما عليهم فيما يؤدونه عن الله تعالى، فاما ما سواه فقد جوزوا عليهم ان ينسوه او يسهوا عنه، ما لم يؤد ذلك الى اخلال بالعقل، و كيف لا يكون ذلك و قد جوزوا عليهم النوم و الاغماء و هما من قبيل السهو».<sup>(۲)</sup>

امین الاسلام طبرسی در پاسخ به جبائی که خواسته است از آیه ۶۹ سوره انعام عدم عصمت انبیا را استفاده کند و آنرا دلیل بر ردّ مذهب الشیعه که عقیده به عصمت دارند قرار دهد فرموده است:

ص: ۲۳۹

۱-۱. «مجمع البيان» ج ۴، ص ۳۷۱.

۲-۲. «مجمع البيان» ج ۴، ص ۳۷۱.

اولاً- در اموری که مربوط به ابلاغ احکام است و تنها از طریق امام علیه السلام شناخته می شود تقیه برای ائمه علیهم السلام جایز نیست. تقیه تنها در جایی جایز است که مثلاً قبلاً پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حکم خداوند را بیان کرده باشد. در این صورت اگر در زمانی دیگر مصلحتی وجود داشت جایز است آن حکم را بیان نمایند. مثلاً وقتی عمر از معنی «کلاله» سؤال نمود، حضرت فرمودند: آیه سیف تو را کافی است.

ثانیاً به نظر شیعه پیامبر و امام در آن چه از خداوند به مردم می رسانند یعنی در تبلیغ دین و ابلاغ احکام سهو و نسیان ندارند. اما در غیر تبلیغ احکام فراموشی و سهو بر آنان را جایز می دانند، بشرط آنکه این فراموشی زیاد نباشد و موجب اخلال در عقل نگردد. و چگونه آنان نسیان و سهو نداشته باشند در حالیکه خواب و اغماء که همانند سهو هستند بر پیامبر و امام جایز است.

مرحوم طبرسی با این کلام خواسته است ادعا کند که اشکال جبابی به شیعه وارد نیست. در حالیکه متأسفانه خود ایشان در اشتباهی بزرگتر واقع شده است. و بهتر بود که مرحوم طبرسی بگوید شیعه هیچگونه سهو و نسیانی را بر امام و پیامبر روا ندانسته و آنان را از اینگونه امور مبری می دانند و آیه شریفه ۶۹ سوره انعام نیز چیزی خلاف مذهب شیعه ندارد. زیرا این آیه که می فرماید: «و اما ینسینک الشیطان فلا تقعد...»<sup>(۱)</sup> از باب «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره» یعنی بدر گفتم تا دیوار بشنود است گرچه ظاهر آیه خطاب به پیامبر است اما مراد و مقصود مؤمنان است که فریب شیطان را نخورند و چنانچه سهوا و نسیانا در مجالس گناه شرکت کردند به زودی برگشته و توبه نمایند. به دلیل آیه شریفه: «و قد نزل علیکم فی الکتاب ان اذا سمعتم آیات الله یکفر بها و یستهزء بها فلا تفعدوا معهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره...»<sup>(۲)</sup> وقتی این آیه شریفه می فرماید ما قبلاً بر شما نازل کردیم و دستور دادیم

ص: ۲۴۰

---

۱- ۱. سوره انعام، آیه ۶۹.

۲- ۲. سوره نساء، آیه ۱۴۰.

که هر گاه شنیدید عده ای آیات خداوند را مورد استهزاء قرار داده و به آنها کفر می ورزند پس با آنان مجالست نکنید. و می دانیم قبلاً دستوری نازل شده است مگر همان آیه شریفه سوره انعام، پس معلوم می شود که آیه سوره انعام گرچه در ظاهر خطاب به پیامبر است اما مقصود نوع مردم و مسلمانان می باشد. چون آیه سوره نساء به مردم می فرماید بر شما قبلاً این دستور را نازل کردیم. بنابراین معلوم می شود که آیه شریفه سوره انعام دلیل بر سهو النبی نیست و استدلال جبائی به این آیه و نیز استدلال مرحوم طبرسی به آن نادرست است.

و شگفت آنکه مرحوم طبرسی خود در تفسیر آیه ۱۴۰ سوره نساء فرموده است: «و قد نزل علیکم فی الكتاب ای فی القران... المنزل فی الكتاب هو قوله سبحانه فی سوره الانعام: و اذا رایت الذین یخوضون فی آیاتنا فاعرض عنهم حتی یخوفوا فی حدیث غیره. و فی هذا دلالة علی تحریم مخالطه الکفار عند کفرهم بآیات الله و استهزاء هم بها...» (۱). بنابراین خود مرحوم طبرسی در اینجا فرموده آیه سوره انعام گرچه در ظاهر خطاب به پیامبر است اما واقعا خطاب به مردم می باشد. گویا مرحوم طبرسی خودشان هنگام تفسیر آیه سوره انعام این کلام خود را فراموش کرده است.

به هر حال آیه شریفه ۱۴۰ سوره نساء بهترین شاهد است که آیه سوره انعام دلالتی بر سهو النبی ندارد.

ثالثاً از این عبارت مجمع البیان (۲) معلوم می شود که مرحوم طبرسی نیز با مرحوم صدوق در سهوی که مرتکب شده و سهو را به نبی صلی الله علیه و آله نسبت داده اند هم عقیده بوده است.

رابعاً علامه مجلسی رضوان الله تعالی علیه پس از نقل کلام مرحوم طبرسی و در پاسخ به وی فرموده است: «و فیه من الغرابه ما لا یخفی، فانّا لم نر من اصحابنا من جوّز علیهم السهو مطلقاً فی غیر التبلیغ، و أنّما جوزه الصدوق و شیخه الاسهاء من

ص: ۲۴۱

۱-۱. «مجمع البیان» ج ۳، ص ۱۲۷.

۲-۲. «مجمع البیان» ج ۴، ص ۳۱۷.



الله لنوع من المصلحه، و لم ار من صرّح بتجويز السهو الناشى من الشيطان عليهم، مع أنّ ظاهر كلامه يوهم عدم القول بنفى السهو مطلقا بين الاماميه، الاّ ان يقال مراده عدم اتفاقهم على ذلك. و اما النوم فستعرف ما فيه. فالاصوب حمل لايه على أنّ الخطاب للنبي «ص» ظاهرا و المراد غيره، او هو من قبيل الخطاب العام كما عرفت فى الايات السابقه فى الباب المتقدم. و العجب أنّ الرازى تعرض لتأويل الايه مع أنّه لا يابى عن ظاهره مذهبه، و هو رحمه الله اعرض عنه. قال الرازى فى تفسيره: أنّه خطاب للنبي «ص» و المراد غيره، و قيل الخطاب لغيره اى اذا رأيت ايها السامع الذين يخوضون فى آياتنا» (١).

علامه مجلسى معتقد است كه كلام مرحوم طبرسى دور از حق و واقعيت است. زيرا ما هيچ كس از علمای شيعه را نيافته ايم كه بگويد سهو حتى در غير تبليغ احكام بر پيامبر جازي است. و حتى مرحوم صدوق و استادش ابن وليد سهو را جازي ندانسته و تنها «اسهاء» از طرف خداوند و آن هم به جهت نوعى مصلحت را مجاز مى شمردند. اما سهوى كه منشأ آن شيطان باشد من هرگز كسى را نيافتم كه معتقد به آن باشد و بگويد چنين سهوى بر پيامبر جازي است. و عجيب تر آنكه ظاهر كلام طبرسى آن است كه نفي سهو به صورت مطلق از پيامبر هيچ قائلى در ميان شيعيان ندارد. در حاليكه بايد گفت تمام شيعيان قائل به اين قول هستند نه آنكه كسى به آن قائل نيست. سپس علامه مجلسى كلام طبرسى را اينگونه توجه کرده كه شايد مقصود او اين باشد كه شيعيان اجماع بر نفي سهو به صورت مطلق از پيامبر را ندارند. يعنى اين قول گرچه عقيده اكثريت قريب به اتفاق شيعيان است اما به هر حال با وجود مخالفت صدوق و استادش ابن وليد ديگر اجماعى در مسأله نيست.

سپس علامه مجلسى فرموده: مسأله خواب را در آينده خواهيم گفت كه ربطى به مسأله سهو و نسيان ندارد. و بهتر آن است كه گفته شود كلمه «ينسينك» در آيه ٦٩ سوره انعام گرچه ظاهرا خطاب به پيامبر است اما مراد از آن مردم مى باشند. و يا

ص: ٢٤٢

آنکه بگوئیم این کلمه خطاب عام است نه آن که خطاب به پیامبر باشد تا با سیاق سایر آیات که در باب گذشته (در بحار الانوار) عنوان شد هماهنگ باشد. و عجیب آن است که فخر رازی با آنکه خود اشعری مذهب است و طبق مذهب وی سهو بر پیامبر جایز است و ابتدا به ذهن می آید که این آیه موافق با مذهب او باشد اما در عین حال این آیه را توجیه کرده است و آن را نپذیرفته که آیه خطاب به پیامبر باشد و در تفسیر خود گفته است گرچه خطاب به پیامبر است ولی مقصود دیگران می باشند، و بلکه برخی گفته اند اصلاً خطاب به پیامبر نیست و کلمه «ایها السامع» مقدر است که خطاب آیه به اوست.

سپس علامه مجلسی اظهار شگفتی می کند که چگونه طبرسی از این کلمات اهل سنت اعراض کرده و به ظاهر آیه تمسک کرده در حالی که حتی اهل سنت که معتقد به سهو النبی هستند به ظاهر این آیه تمسک ننموده اند.

ید: محقق لاهیجی نیز فرموده است: «بدانکه خلاف است در وجوب عصمت امام. امامیه بر آنند که عصمت امام واجب است و دیگران بر آنند که واجب نیست و حق وجوب عصمت است. چه همچنانکه وجود امام لطف است عصمت امام نیز لطف است.» (۱) آنگاه به بیان دلیل بر عصمت پرداخته و پس از آن می فرماید: «و چون عصمت ثابت شد بدانکه معتبر است عصمت از جمیع اموری که در عصمت انبیاء معتبر بود، اعنی گناهان کبیره و صغیره و کفر و سهو و خطا و اخلاق ذمیمه و عیوب و امراض مزمنه منفّره و دناءت آباء و امهات و رذالت قبیله و مانند اینها. چه همه اینها موجب نفرت و عدم رغبت طبایع است که منافی وجوب اطاعت و انقیاد است و نقض غرض لازم آید. و نیز واجب است اتصاف امام به جمیع صفات کمال و اخلاق حمیده و شمائل پسندیده و علو نسب و طهارت مولد و کرامت آباء و شرافت قبیله، و بالجمله تقرّد ذات در جمیع کمالات. بلکه اعتبار این امور در امام ادخل باشد نسبت به نبی. چه نبی چون مبدأ فیضان کمالات است در مؤمنان و اهل اسلام - پس همه به

ص: ۲۴۳

جای تلامذه نبی باشند و اطاعت انقیاد مفید و معلّم به هر نحو که باشد در طباع مرکوز است به خلاف امام، چه مبدأ کمالات رعیت دیگری است اعنی امام.

و نیز ترتیب کمالات و فنون علوم و مکارم در اهل اسلام شایع و مردم روز به روز در شرافت و کرامت و علو منزلت لامحاله بیفزایند و نفوس به سبب کمالات قوی تر گردد و داعیه معالی امور عظیم تر و اطاعت و انقیاد امثال و اشباه به غایت دشوارتر. پس لابد است که امام در غایت تقرّد و یگانگی باشد در استجماع انواع کمالات و فنون فضائل تا طبقات اشراف اهل اسلام و علماء و حکماء و جمیع ذوی الشرف اطاعت او توانند کرد، و احدی را ننگی و عاری در انقیاد وی پیرامون اندیشه نتواند گشت.

و بیاید دانست اگر چه این معنی - اعنی اتصاف به کمالات مطلق و نزاهت از نقایص مطلقا - عرفا داخل در مفهوم عصمت نیست بلکه معتبر است علی حده، لیکن شک نیست که این معنی نیز چون واجب است و وجوب تحققش بدلیل ثابت، پس تواند بود که ما اصطلاح کنیم اعتبار این معنی را نیز در مفهوم عصمت به دلیل قَلت مؤنت تعبیر. پس عصمت گوئیم و غریزه ما نعه از حدوث داعیه ذنب مطلقا و موجب اتصاف به کمالات مطلقا و نزاهت از نقایص مطلقا، اراده کنیم» (۱).

مرحوم محقق لاهیجی در این کلام چند نکته بسیار مهم را بیان کرد که به همین جهت عبارت طولانی وی را نقل کردیم.

اولاً وی ادعای اجماع شیعه را بر عصمت نموده است. و شبیه همین کلام را که درباره عصمت امام می گوید درباره عصمت انبیاء علیهم السلام نیز ذکر کرده است.

ثانیا ایشان وجوب عصمت را می گوید نه وقوع عصمت را. و قبلاً تفاوت این دو تعبیر بیان شد.

ثالثا مرحوم لاهیجی ضرورت عصمت را در امام بیشتر می داند تا در پیامبر زیرا مردم فطرتا تابع پیامبر خود هستند ولی چون مردم فطرتا خود را شاگرد امامان

ص: ۲۴۴

نمی دانند لذا ضرورت عصمت آنان بیشتر احساس می شود.

رابعا مرحوم لاهیجی جعل اصطلاح نموده و عصمت که به معنی پیراستگی از گناه، خطا، نیشان و سهو است را در معنایی وسیعتر به کار برده و معتقد است که عصمت علاوه بر امور فوق باید دارای بالاترین مرتبه کمالات و فضائل را داشته باشد.

مرحوم لاهیجی در کتاب «گوهر مراد» نیز ابتدا وجوب عصمت انبیاء علیهم السلام را بیان کرده است، و استدلال حکماء و متکلمان را بر آن توضیح داده است. (۱) سپس به بیان اختلاف اهل سنت در کیفیت عصمت پرداخته و فرموده: «مذاهب امامیه آن است که تجویز نکنند صدور ذنب را مطلقا لا الکبیره و لا الصغیره لا بالعمد و لا بالتأویل و لا بالسهو و النسیان» (۲)، آنگاه فرموده: «پس حق مذهب امامیه باشد فی کلا المقامین، اعنی وجوب عصمت در تمام عمر و در جمیع امور مطلقا، سواء کان ما يتعلق بالاعتقاد او بالتبلیغ او بالفنوس او بالاحوال و الافعال». (۳) و در جای دیگر فرموده: ما در رساله سرمایه ایمان عصمت را اعم از محفوظ بودن از گناهان و خطا و سهو دانسته و نیز اعم از عیوب جسمانی و عیوب نفسانی مثل اخلاق ذمیمه و عیوب عقلی مانند جنون و جهل و اغماء و امراض. و مجرد خلو از این عیوب نیز کافی نیست بلکه واجب است که امام به حیثیتی باشد که عیوب مذکوره نتواند بر او طاری شود. چنانکه در عصمت مجرد عدم ذنوب کافی نیست بلکه باید به حیثیتی باشد که صدور ذنب از او جایز نباشد. (۴)

ید: ملا محمد مهدی نراقی فرموده است: «بدانکه عصمت عبارت است از «ملکه» که با وجود آن داعی بر معصیت نباشد و اگر چه قدرت بر آن داشته باشد. و فرقه محقه شیعه اثنی عشریه، متفقند بر اینکه انبیاء باید از جمیع معاصی معصوم باشند».

آنگونه که واضح است وی در این عبارت ادعای اتفاق همه شیعه را بر مسأله

ص: ۲۴۵

۱-۱. «سرمایه ایمان» ص ۳۷۹.

۲-۲. «سرمایه ایمان» ص ۴۲۱.

۳-۳. «سرمایه ایمان» ص ۴۲۳.

۴-۴. «سرمایه ایمان» ص ۴۶۹.

عصمت انبیاء نموده است و شبیه همین کلام را در بحث از عصمت ائمه علیهم السلام نیز ذکر کرده است. (۱) ولی آنچه قابل خرده گیری و اشکال است آنکه مرحوم نراقی عصمت را به منزله بودن از گناه دانسته است و ادله سه گانه ای نیز که آورده همگی بر آن دلالت دارند که انبیاء علیهم السلام باید از گناه معصوم باشند. آن هم پس از بعثت. در حالی که اولاً عصمت اختصاص به پس از نبوت نداشته بلکه باید آنان از طفولیت تا وفات معصوم باشند و ثانیاً آنچه مهمتر است اینکه آنان باید از سهو و خطا و نسیان نیز معصوم باشند در حالیکه مرحوم نراقی اصلاً به این مسأله اشاره نکرده است. و ثالثاً همانگونه که قبلاً بیان شد اصل عصمت و وقوع آن غیر از ضرورت و وجوب عصمت است و آنچه عقیده شیعه است وجوب عصمت انبیاء و ائمه علیهم السلام است نه صرف وقوع آن.

یو: در کتاب «احقاق الحق» آمده است که: «همه شیعه امامیه معتقدند که انبیاء معصوم از صغیره و کبیره قبل از نبوت و پس از آن می باشند و نه عمداً گناه دارند و نه سهواً و بلکه از هر رذیله و منقصتی نیز معصوم می باشند. ولی اهل سنت سهو و غلط را بر پیامبران جایز می دانند و حتی اشتباهاتی را به رسول خدا نسبت می دهند که موجب کفر است مثل داستان غرانیق». (۲) و پس از آنکه حدیث ذوالیدین را در مورد نماز رسول خدا نقل می کند - چیزی که مرحوم صدوق نیز به آن استناد جسته است و کلام روزبهان را نقل می کند که می گوید سهو و نسیان بر آن حضرت در نماز جایز است و سهو چون فوائدی دارد مضرّ به عصمت نیست و آن را موجب نقص ندانسته است (۳) - می گوید: حدیث ذوالیدین باطل است و گروهی از اصحاب الحدیث آن را باطل دانسته اند. و راوی این حدیث ابوهریره است که پنج سال پس از قتل ذوالیدین مسلمان شده است. (۴)

ص: ۲۴۶

۱-۱. «انیس الموحدین» ص ۱۳۹.

۲-۲. «احقاق الحق» ج ۲، ص ۱۹۶.

۳-۳. «احقاق الحق» ج ۲، ص ۲۲۷.

۴-۴. «احقاق الحق» ج ۲، ص ۲۲۸.

کلام شهید قاضی نورالله بسیار مفصل است و ملاحظه آن موجب یقین و اطمینان است به آنکه شیعه مسأله عصمت انبیاء را اجماعی می دانسته است. (۱)

یز: علامه مجلسی نیز فرموده است: «اصحاب امامیه ما اجماع دارند بر عصمت انبیاء و ائمه علیهم السلام همه گناهان صغیره و کبیره چه عمدی باشد و چه سهوی قبل از نبوت و امامت و پس از آن، بلکه از زمان ولادت تا هنگام وفات آنان. و هیچ کس در این مسأله مخالف نیست مگر شیخ صدوق و استادش محمد بن ولید. که این دو نفر اسهائ از طرف خداوند را جایز می دانند اما سهو که منشأ آن شیطان است را جایز نمی دانند. و اسهائ نیز تنها در غیر امور مربوط به تبلیغ احکام. ولی سایر علمای شیعه این را نپذیرفته و می گویند مخالفت صدوق و استادش ضرری به اجماع نمی رساند زیرا آنان معروف النسب هستند.

و اما سهو در غیر احکام دین مثلاً در مباحات یا مکروهات، پس ظاهر اکثر علمای شیعه نیز آن است که اجماع بر عدم صدور سهو از آنان می باشد. و استدلال نیز کرده اند که سهو موجب نفرت و جدایی مردم از آنان شده و در این صورت دیگر اعتنایی که گفته و عمل آنان نخواهد نمود و این با لطف الهی منافات دارد. و نیز استدلال به آیات و روایاتی کرده اند که دلالت می کند بر این که آنان چیزی نمی گویند و عملی انجام نمی دهند مگر به وحی الهی. و نیز دلیل دیگر آن است که تأسی و اقتداء به آنان لازم است در همه گفتار و کردار آنان متابعت آنان در همه چیز واجب است. و کسی که متابعت او مطلق واجب است باید معصوم باشد. و باز دلیل دیگر آن است که در روایات آمده است که آنان مؤید به روح القدس می باشند و روح القدس خطا و سهو ندارد. و حتی در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام نیز نقل شده که در بیان صفات امام فرمود: «فمنها ان يعلم الامام المتولی علیه أنه معصوم من الذنوب کلها صغیرها و کبیرها، لا یزل فی الفتیا و لا یخطی و فی الجواب و لا یسهو و لا ینسی و لا یلهو بشیء من امر الدنیا...».

ص: ۲۴۷

---

۱- ۱. رجوع شود به «احقاق الحق» ج ۲، ص ۱۹۶ الی ۲۷۵ و نیز ج ۱۳، ص ۷۸.

سپس علامه مجلسی فرموده: این مسأله در نهایت اشکال است زیرا آیات و روایات زیادی دلالت دارد بر صدور سهو و نسیان از ائمه و انبیاء علیهم السلام ولی از طرف دیگر همه اصحاب مگر همان دو نفر اجماع دارند بر عدم جواز صدور خطا و سهو از آنان، و برخی از آیات و روایات و استدلالهای عقلی نیز دلالت بر عدم جواز صدور خطا و نسیان و سهو از آنان دارد» (۱).

وی شبیه همین کلام را در جای دیگر در بحث از عصمت انبیا علیهم السلام نیز ذکر کرده است (۲).

آنچه تاکنون گذشت نقل کلماتی بود که دلالت دارند بر آنکه شیعه اجماع بر عصمت انبیاء و ائمه علیهم السلام دارند. و روشن است که یکی از راه های به دست آوردن اجماع تفحص در کلمات کسانی است که ادعای اجماع کرده اند که خود کثرت ادعای اجماع بر یک مسأله شاهد بر اجماعی بودن آن است. ما در اینجا نخواستیم کلمات علمای شیعه را در مورد عصمت نقل کنیم بلکه تنها کلماتی را نقل کردیم که از آنها ادعای اجماع به دست می آید.

از این کلمات نیز به دست می آید که قریب به اتفاق علمای شیعه از کلام مرحوم صدوق مخالفت در مسأله عصمت را نفهمیده اند و کلام ایشان را یا توجیه نموده و یا آنکه مخالفت وی را به جهت آنکه معلوم النسب است مضرّ به اجماع ندانسته اند. اکنون لازم است کلام مرحوم صدوق را نقل و به بررسی آن پردازیم.

#### عقیده مرحوم صدوق و ابن ولید در مسأله عصمت

شیخ صدوق در آثار متعدد خود صریحا مسأله عصمت را عنوان کرده و آن را جزء عقاید خود به شمار آورده است که برخی از آنها را در اینجا ذکر می کنیم:

الف: مرحوم صدوق در رساله اعتقادات خود فرموده است: «باب الاعتقاد فی

ص: ۲۴۸

۱-۱. «بحار الانوار» ج ۲۵، ص ۳۵۱.

۲-۲. «بحار الانوار» ج ۱۷، ص ۱۱۸.

العصمه. قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله اعتقادنا في الانبياء و الرسل و الائمة و الملائكة انهم معصومون مطهرون من كل دنس و انهم لا يذنبون و ذنبا لا صغيرا و لا كبيرا و لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون، و من نفى عنهم العصمه في شىء من احوالهم فقد جهلهم و من جهلهم فهو كافر. و اعتقادنا فيهم انهم معصومون موصوفون بالكمال و التمام و العلم من اوائل امورهم و اواخرها، لا يوصفون في شىء من احوالهم بنقص و لا عصيان و لا جهل». (۱)

ترجمه: شيخ ابو جعفر صدوق فرموده عقیده ما درباره پیامبران و رسولان و امامان و ملائکه آن است که اینان معصوم و پاک از هر گناه بوده و هرگز گناه صغیره یا کبیره انجام نمی دهند. آنان معصیت الهی نکرده و از دستور او تخلف ننموده و به هر چه دستور او باشد عمل می کنند و اگر کسی در چیزی از کارها و اعمال آنان عصمت آنان را قبول نداشته باشد در واقع آنان را نشناخته است و چنین کسی کافر است. و عقیده ما درباره آنان این است که آنان معصوم بوده و انسانهای کامل و برتر و عالم بوده از ابتدای کارهایشان تا انتهای آنها. و در هیچ کاری و حالتی متهم به نقص و معصیت و جهل نمی گردند.

ب. شيخ صدوق در مقدمه کتاب فقهی ارزشمند خود «الهدایه» که جزء اصول متلقات به شمار می رود عبارتهای صریح و روشنی در عصمت انبیاء و ائمه علیهم السلام دارد که برخی را آنها را نقل می کنیم:

«يجب ان يعتقد انهم معصومون من الخطاء و الزلل و انهم الذين اذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا». (۲)

«يجب ان يعتقد ان الانبياء قولهم قول الله، و امرهم امر الله، و طاعتهم طاعه الله، و معصيتهم معصيه الله، و انهم لم ينطقوا الا عن الله و عن وحيه». (۳)

«و يجب ان يعتقد ان جهم ايمان و بغضهم كفر و ان امرهم امر الله، و نهيمهم نهى

ص: ۲۴۹

۱-۱. «اعتقادات» شيخ صدوق، ص ۹۹.

۲-۲. «الهدایه» شيخ صدوق، ص ۳۴.

۳-۳. «الهدایه» شيخ صدوق، ص ۲۲.



الله، و طاعتهم طاعه الله، و معصيتهم معصيه الله».(۱)

روشن است که اگر کلام شخصی، کلام خدا باشد، امر او امر خدا و نهی او نهی خداوند باشد، اطاعت از او اطاعت از خداوند و معصیت او معصیت خداوند باشد قطعا و ضرورتا چنین شخصی باید معصوم باشد و هرگز خطا نداشته باشد، زیرا اگر کسی جایز الخطا باشد کلام او دیگر کلام خداوند نخواهد بود.

و نکته جالب آن است که مرحوم صدوق در اینجا به عصمت از خطا و زلل تصریح کرده و عصمت را اختصاص به گناه ندانسته و انبیاء و ائمه علیهم السلام را معصوم می داند و هم از گناه و هم از خطا و لغزش.

ج: مرحوم صدوق در کتاب «معانی الاخبار» پس از آنکه دو حدیث نقل می کند که فرموده اند «الامام لا یكون الا معصوما» خود ایشان ذیل روایات فوق فرموده است: «قال ابو جعفر مصنف هذا الكتاب: الدلیل علی عصمه الامام انه لما كان... و اذا وجب انه لا بد من مخبر صادق و جب ان لا يجوز علیه الكذب تعمدا و لا الغلط فيما يخبر به عن مراد الله عز و جل فی كتابه و عن مراد رسول الله صلی الله علیه و آله فی اخباره و سننه، و اذا وجب ذلك و جب انه معصوم».(۲)

ترجمه: چون قرآن کتابی است که احتمال تأویل دارد پس باید کسی همراه قرآن باشد که او از کذب و خطا ایمن باشد و او عمدا کذب نداشته باشد و در آنچه از مراد خداوند در قرآن و از سنت پیامبر خبر می دهد خطا نداشته باشد. و هر گاه وجود چنین شخصی لازم باشد لازم است که او معصوم نیز باشد.

یکی از نکات بسیار مهم در کلام شیخ صدوق آن است که عصمت امام را واجب می داند. «و اذا وجبت العصمه فی الامام لم یکن بد من ان ینصّ النبی (ص) علیه».(۳)

ص: ۲۵۰

۱-۱. «الهدایه» شیخ صدوق، ص ۳۸.

۲-۲. «معانی الاخبار» ص ۱۳۲.

۳-۳. «معانی الاخبار» ص ۱۳۵. در اینجا نصّ کلام مرحوم صدوق را نقل می کنیم تا روشن شود که ایشان عصمت در تفسیر و تأویل قرآن را می گوید یا عصمت در همه امور و گفتار پیامبران و امامان علیهم السلام. و برای آنکه تفسیر مرحوم صدوق از عصمت روشن شود ۳ حدیث این باب را نیز نقل می کنیم که حدیث اول و دوم نیز به تفسیر عصمت پرداخته و حدیث سوم به معصوم علیه السلام منتهی نمی گردد. ولی بعید نیست که هشام بن حکم این تفسیر را از امام علیه السلام گرفته باشد: باب معنی عصمه الامام حدثنا أحمد بن محمد بن عبدالرحمن المقرئ قال حدثنا أبو عمرو و محمد بن جعفر المقرئ الجرجانی قال حدثنا أبو بكر محمد بن الحسن الموصلی ببغداد قال حدثنا محمد بن عاصم الطریفی قال حدثنا عباس بن یزید بن الحسن الكحال مولی زید بن علی قال حدثنی ابي قال حدثنی موسی بن جعفر عن ابيه جعفر بن محمد عن ابيه محمد بن علی بن الحسين عليهم السلام، قال: الامام منا لا يكون الا معصوما و ليست العصمه فی ظاهر الخلقه فيعرف بها و لذلك لا يكون الا منصوفا. فقيل له: يا ابن رسول الله فما معنى المعصوم؟ فقال: هو المعتصم بحبل الله، و جبل الله هو القرآن لا يفترقان الى يوم

القيامة، و الامام يهدى الى القرآن و القرآن يهدى الى الامام، و ذلك قول الله عز و جل: ان هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم. حدثنا علي بن الفضل بن العباس البغدادي - بالرى - المعروف بأبى الحسن الحنوطى قال حدثنا احمد بن محمد بن أحمد بن سليمان ابن الحارث قال حدثنا محمد بن علي بن خلف العطار قال حدثنا حسين الاشقر، قال: قلت لهشام بن الحكم: ما معنى قولكم: (ان الامام لا يكون الا معصوما)؟ فقال: سألت أبا عبد الله (ع) عن ذلك فقال: المعصوم هو الممتنع بالله من جميع محارم الله، و قال الله تبارك و تعالى: و من يعتصم بالله هدى الى صراط المستقيم. حدثنا محمد بن علي ماجيلويه - رحمه الله - قال حدثنا علي بن ابراهيم عن أبيه عن محمد بن أبي عمير قال: ما سمعت و لا استفتدت من هشام بن الحكم فى طول صحبتى له شيئاً أحسن من هذا الكلام فى صفة عصمه الامام فانى سألته يوماً عن الامام أهو معصوم؟ فقال: نعم. فقلت: فما صفة العصمه فيه؟ و بأى شىء تعرف؟ فقال: ان جميع الذنوب لها أربعة أوجه و لا خامس لها: الحرص، و الحسد، و الغضب، و الشهوه فهذه منفيه عنه لا يجوز أن يكون حريصاً على هذه الدنيا و هى تحت خاتمه لانه خازن المسلمين، فعلى ماذا يحرص؟ و لا يجوز أن يكون حسوداً لان الانسان انما يحسد من فوقه و ليس فوقه أحد، فكيف يحسد من هو دونه؟ و لا يجوز أن يغضب لشىء من أمور الدنيا الا أن يكون غضبه لله عز و جل قد فرض عليه أقامه الحدود و أن لا تأخذه فى الله لومه لائم و لا رأفه فى دينه حتى يقيم حدود الله عز و جل، و لا يجوز له أن يتبع الشهوات و يؤثر الدنيا على الاخره لان الله عز و جل حبب اليه الاخره كما حبب الينا الدنيا فهو ينظر الى الاخره كما ينظر الى الدنيا فهل رأيت احدا ترك وجهاً حسناً لوجه قبيح و طعاماً طيباً لطعام مرّ و ثوباً لينا لثوب خشن و نعمه دائمه باقيه لدنيا زائله فانته. قال أبو جعفر مصنف هذا الكتاب: الدليل على عصمه الامام أنه لما كان كل كلام ينقل عن قائله يحتمل وجوهاً من التأويل و كان أكثر القرآن والسنة مما أجمعت الفرق على أنه صحيح لم يغير و لم يبدل و لم يزد فيه و لم ينقص منه محتملاً لوجوه كثيره من التأويل و جب أن يكون مع ذلك مخبر صادق معصوم من تعمد الكذب و الغلط، منبىء عما عنى الله و رسوله فى الكتاب و السنه على حق ذلك و صدقه، لان الخلق مختلفون فى التأويل، كل فرقه تميل مع القرآن و السنه الى مذهبها، فلو كان الله تبارك و تعالى تركهم بهذه الصفة من غير مخبر عن كتابه صادق فيه لكان قد سوغهم الاختلاف فى الدين ودعاهم اليه اذا أنزل كتاباً يحتمل التأويل و سنن نبيه(ص) سنه يحتمل التأويل و أمرهم بالعمل بهما، فكأنه قال: تأولوا و اعملوا. و فى ذلك اباحه العمل بالمتناقضات و الاعتماد للحق و خلافه. فلما استحال ذلك على الله عز و جل و جب أن يكون مع القرآن و السنه فى كل عصر من يبين عن المعانى التى عنها الله عز و جل فى القرآن بكلامه دون ما يحتمله الفاظ القرآن من التأويل و يبين عن المعانى التى عنها رسول الله(ص) فى سننه و أخباره دون تأويل الذى يحتمله الفاظ الاخبار المرويه عنه (ع) المجمع على صحه نقلها، و اذا و جب أنه لا بد من مخبر صادق و جب أن لا يجوز عليه الكذب تعمداً و لا الغلط فيما يخبر به عن مراد الله عز و جل فى كتابه و عن مراد رسول الله(ص) فى أخباره و سننه، و اذا و جب ذلك و جب أنه معصوم. و مما يؤكد هذا الدليل أنه لا يجوز عند مخالفتنا أن يكون الله عز و جل أنزل القرآن على أهل عصر النبي(ص) و لا نبى فيهم و يتعبد لهم بالعمل بما فيه على حقه و صدقه فاذا لم يجز أن ينزل القرآن على قوم و لا ناطق به و لا معبر عنه و لا مفسر لما استعجم منه و لا مبين لوجوهه فكذلك لا يجوز أن نتعبد نحن به الا و معه من يقوم فينا مقام النبي(ص) فى قومه و أهل عصره فى التبيين لناسخه و منسوخه و خاصه و عامه، و المعانى التى عنها الله عز و جل بكلامه، دون ما يحتمله التأويل، كما كان النبي(ص) مبيناً لذلك كله لاهل عصره و لا بد من ذلك ما لزموا العقول و الدين. فان قال قائل: ان المودى الينا ما نحتاج الى علمه من مشابه القرآن و من معانيه التى عنها الله دون ما يحتمله الفاظه هو الامه. أكذبه اختلاف الامه و شهادتها بأجمعها على أنفسها فى كثير من آى القرآن لجعلهم بمعناه الذى عنها الله عز و جل، و فى ذلك بيان أن الامه ليست هى المؤديه عن الله عز و جل ببيان القرآن، و أنها ليست تقوم فى ذلك مقام النبي صلى الله عليه و آله. فان تجاسر متجاسر فقال: قد كان يجوز أن ينزل القرآن على

أهل عصر النبي (ص) و لا يكون معه نبي و يتعبد لهم بما فيه من احتمال له للتأويل قيل له: فهب ذلك كان قد وقع من الخلاف في معانيه ما قد وقع في هذا الوقت ما الذي كانوا يصنعون؟ فان قال: ما قد صنعوا الساعه. قيل: الذي فعلوه الساعه أخذ كل فرقه من الامه جانبا من التأويل و عمله عليه و تضليل الفرقه المخالفه لها في ذلك و شهادتها عليها بأنها ليست على الحق. فان قال: انه كان يجوز أن يكون في أول الاسلام كذلك و ان ذلك حكمه من الله و عدل فيهم. ركب خطأ عظيما و ما لا أرى أحدا من الخلق يقدم عليه، فيقال له عند ذلك: فحدثنا اذا تهيأ للعرب الفصحاء أهل اللغه أن يتأولوا القرآن و يعمل كل واحد منهم بما يتأوله على اللغه العربيه فكيف يصنع من لا يعرف اللغه من الناس؟ و كيف يصنع العجم من الترك و الفرس؟ و الى أى شىء يرجعون فى علم ما فرض الله عليهم فى كتابه؟ و من أى الفرق يقبلون مع اختلاف الفرق فى التأويل و اباحتك كل فرقه تعمل بتأويلها فلا بد لك من أن تجرى العجم و من لا يفهم اللغه مجرى أصحاب اللغه من أن لهم أن يتبعوا أى الفرق شاءوا. و [الا] ان ألزمت من لا يفهم اللغه اتباع بعض الفرق دون بعض لزمك أن تجعل الحق كله فى تلك الفرقه دون غيرها، فان جعلت الحق فى فرقه دون فرقه نقضت ما بنيت عليه كلامك و احتجت الى أن يكون مع تلك الفرقه علم و حجه تبين بها من غيرها و ليس هذا من قولك لو جعلت الفرق كلها متساويه فى الحق. مع تناقض تأويلاتها فيلزمك أيضا أن تجعل للعجم و من لا يفهم اللغه أن يتبعوا أى الفرق شاءوا، و اذا فعلت ذلك لزمك فى هذا الوقت أن لا تلزم أحدا من مخالفيك من الشيعة و الخوارج و أصحاب التأويلات و جميع من خالفك ممن له فرقه و من مبتدع لا فرقه له على مخالفيك ذما، و هذا نقض الاسلام و الخروج من الاجماع، و يقال لك: و ما ينكر على هذا الاعطاء أن يتعبد الله عز و جل الخلق بما فى كتاب مطبق لا يمكن أحدا أن يقرأ ما فيه و يأمر أن يبحثوا و يرتادوا و تعمل كل فرقه بما ترى أنه فى الكتاب. فان أجزت على الله عز و جل العبث لان ذلك صفه العايب، و يلزمك أن تجيز على كل من نظر بعقله فى شىء و استحسنا أمرا من الدين أن يعتقد انه سواء أباحهم أن يعملوا فى أصول الحلال و الحرام و فروعهما بآرائهم [أ] و أباحهم أن ينظروا بعقولهم فى اصول الدين كله و فروعه من توحيده و غيره و أن يعملوا أيضا بما استحسناه و كان عندهم حقا فان أجزت ذلك أجزت على الله عز و جل أن يبيح الخلق أن يشهدوا عليه أنه ثانى اثنين، و أن يعتقدوا الدهر، و جحدوا البارىء و جل و عز. و هذا آخر ما فى هذا الكلام لان من أجاز أن يتعبدنا الله عز و جل بالكتاب على احتمال التأويل و لا مخبر صادق لنا عن معانيه لزمه أن يجيز على أهل عصر النبي (ص) مثل ذلك و اذا أجاز مثل ذلك لزمه أن يبيح الله عز و جل كل فرقه العمل بما رأت و تأولت لانه لا يكون لهم غير ذلك اذا لم يكن معهم حجه فى أن هذا التأويل أصح من هذا التأويل، و اذا أباح ذلك أباح متبعهم ممن لا يعرف اللغه و اذا أباح اولئك أيضا لزمه أن يبيحنا فى هذا العصر، و اذا أباحنا ذلك فى الكتاب لزمه أن يبيحنا ذلك فى اصول الحلال و الحرام و مقائس العقول و ذلك خروج من الدين كله، و اذا وجب بما قدمنا ذكره أنه لا بد من مترجم عن القرآن و أخبار النبي (ص) و جب أن يكون معصوما ليجب القبول منه، فذا وجب أن يكون معصوما بطل أن يكون هو الامه لما بينا من اختلافها فى تأويل القرآن و الاخبار و تنازعها فى ذلك و من اكفار بعضها بعضا، و اذا ثبت ذلك وجب أن المعصوم هو الواحد الذى ذكرناه و هو الامام. و قد دللنا على أن الامام لا يكون الا معصوما و أرينا أنه ذا وجبت العصمه فى الامام لم يكن بد من أين ينص النبي صلى الله عليه و آله عليه لان العصمه ليست فى ظاهر الخلقه فيعرفها الخلق بالمشاهده فواجب أن ينص عليها علام الغيوب تبارك و تعالى على لسان نبيه (ص) و ذلك لان الامام لا يكون الا منصوما عليه. و قد صح لنا النص بما بيناه من الحجج و بما روينا من الاخبار الصحيحه.







البته ممکن است کسی ادعا کند که ایشان در این کلام خود عصمت در تبلیغ و بیان احکام را فرموده است نه عصمت در همه امور حتی افعال و امور شخصی.

ه. مرحوم صدوق در مجلس ۸۵ از کتاب امالی خود این حدیث را نقل کرده است که محمد بن علی تمیمی گوید: «حدیثی سیدی علی بن موسی الرضا عن ابیه عن آبائه عن النبی علیهم السلام أنّه قال: من سرّه ان ینظر الی القضیب الاحمر الذی غرسه الله بیده و یکون متمسکا به فلیتول علیا و الائمه من ولده، فأنهم خیره الله عز و جل و صفوته، و هم المعصومون من کلّ ذنب و خطیئه»<sup>(۱)</sup>.

یعنی امام هشتم حضرت علی بن موسی الرضا از پدرش از پدران خود از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده که فرمود: «هر کس دوست دارد درخت قرمزی که خداوند به دست خود کاشته است را نگاه کند و به او تمسک جوید پس ولایت علی و امامان از نسل او را داشته باشد که اینان برگزیدگان خداوند بوده و از هر گناه و خطائی معصوم می باشند».

روشن است که این حدیث تنها عصمت از گناه را نفرموده بکله حتی عصمت از خطا و لغزش را نیز فرموده است و کلمه خطا شامل سهو و نسیان نیز می گردد. و نقل این حدیث توسط شیخ صدوق شاهد بر آن است که وی به مضمون آن عقیده نیز داشته است.

ص: ۲۵۳

---

۱- ۱. «الامالی» شیخ صدوق، مجلس ۸۵، حدیث ۲۶، ص ۴۶۷.

و: وی در کتاب «من لا يحضره الفقيه» نیز این فقره از زیارت جامعه کبیره را نقل کرده است که: «و اشهد انکه الائمه الراشدون المهديون المعصومون المكرمون...»<sup>(۱)</sup> که در این جمله ائمه عليهم السلام به عصمت توصیف شده اند. و سایر جملات این زیارت از قبیل «هم بامرہ يعملون» و «من اعتصم بکم فقد اعتصم بالله» و «کلامکم نور و امرکم رشد و وصیتکم التقوی و فعلکم الخیر» و «من اطاعکم فقد اطاع الله و من عصاکم فقد عصی الله» و... نیز به روشنی دلالت بر عصمت ائمه اطهار عليهم السلام دارند.

از آنچه که گذشت معلوم می شود که شیخ صدوق معتقد به عصمت انبیاء و ائمه عليهم السلام بوده است. و اما حدود این عصمت و متعلق آن به زودی بیان خواهد شد.

ز: شیخ صدوق در پایان باب «احکام السهو فی الصلاه» پس از نقل یک حدیث درباره خواب رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: «غلات و مفوضه که لعنت خداوند بر آنان باد منکر سهو النبی بوده و می گویند اگر جایز باشد که آن حضرت در نماز خود سهو داشته باشد پس باید سهو در تبلیغ نیز بر او جایز باشد زیرا نماز همانند تبلیغ بر او واجب است. و خطای در هر کدام مستلزم جواز خطا در دیگری است. اما این به نظر ما صحیح نیست زیرا پیامبر در کارها و احوال خود همانند دیگران است و او متعبد به نماز است همانند دیگران که پیامبر نیستند. تفاوت آن حضرت با دیگران در نبوت و تبلیغ دین است. و با همین سهو است که معلوم می شود او عبودیت دارد نه ربوبیت.

و سهو النبی همانند سهو دیگران نیست چون سهو او از طرف خداوند است و خداوند او را به فراموشی می اندازد تا معلوم شود که او نیز بشر و مخلوق است و مردم نیز به وسیله سهو او، احکام اشتباهات خود را فرا گیرند. اما سهو ما از ناحیه شیطان است اما شیطان بر او تسلطی ندارد.

ص: ۲۵۴



اما کسانی که منکر سهو النبی هستند حدیث ذوالیدین را قبول ندارند. و می گویند در میان صحابه کسی به نام ذوالیدین وجود نداشته است. ولی به نظر من این شخص همان ابو محمد عمیر بن عبد عمرو معروف به ذوالیدین است که شیعه و سنی احادیثی از او نقل کرده و من نیز روایاتی از او در کتاب وصف قتال قاسطین در صفین نقل کرده ام.

و استاد ما محمد بن حسن بن احمد بن ولید می فرمود: اولین درجه غلو آنست که کسی سهو را از پیامبر نفی نماید. و اگر کسی این روایات را نفی کند باید سایر روایات را نیز نفی کند و این موجب ابطال دین و شریعت می گردد، و من اینرا ثواب می دانم که کتاب مستقلی در اثبات سهو النبی بنگارم» (۱).

ص: ۲۵۵

۱- ۱. «من لا یحضره الفقیه» ج ۱، ص ۲۳۴. در اینجا عین کلام مرحوم صدوق را نقل می کنیم: «روی الحسن بن محبوب عن الرباطی عن سعید الاعرج قال: سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول: ان الله تبارک و تعالی انام رسول الله (ص) عن صلاه الفجر حتی طلعت الشمس ثم قال فبدأ فصلی الركعتین التین قبل الفجر ثم صلی الفجر، و أسهاه فی صلاته فسلم فی رکعتین، ثم وصف ما قاله ذوالشمالین و انما فعل ذلك به رحمه لهذه الامه لثلاث ینعیر الرجل المسلم اذا هو نام عن صلاته او سها فیها، فیقال قد اصاب ذلك رسول الله (ص). قال مصنف هذا الكتاب: ان الغلاه و المقوضه - لعنهم الله - ینکرون سهو النبی (ص) یقولون: لوجاز ان یسهو (ص) فی الصلاه جاز ان یسهو فی التبلیغ، لان الصلاه علیه فریضه کما ان التبلیغ علیه فریضه. و هذا لا یلزمنا، و ذلك لان جمیع الاحوال المشترکة یقع علی النبی (ص) فیها ما یقع الی غیره، و هو متعبد بالصلاه کغیره ممن لیس بنبی، و لیس کل من سواه بنبی کهو، فالحاکه التي اختص بها هی النبوه و التبلیغ من شرائطها، و لا یجوز ان یقع علیه فی التبلیغ ما یقع علیه فی الصلاه، لانها عبادة مخصوصه و الصلاه عبادة مشترکة. و بها تثبت له العبودیه، و با ثبات النوم له عن خدمه ربه عز و جل من غیر اراده له و قصد منه الیه نفی الربوبیه عنه. لان الذی لا تأخذه سنه و لا نوم هو الله الحی القیوم. و لیس سهو النبی (ص) کسهونا، لان سهوه من الله عز و جل و انما اسهاه لیعلم انه بشر مخلوق فلا یتخذ رباً معبوداً دونه، و لیعلم الناس بسهوه حکم السهوه متی سهوا. و سهونا عن الشیطان و لیس للشیطان علی النبی (ص) و الائمہ صلوات الله علیهم سلطان. انما سلطانه علی الذین یتولونه و الذین هم به مشرکون و علی من تبعه من الغاوین. و یقول الدافعون لسهو النبی (ص) انه لم یکن فی الصحابه من یقال له ذوالیدین و انه لا اصل للرجل و لا للخبر. و کذبوا لان الرجل معروف و هو ابو محمد عمیر بن عبد عمرو المعروف بذی الیدین و قد نقل عنه المخالف و المؤلف، و قد اخرجت عنه اخباراً فی کتاب «وصف قتال القاسطین بصفین». و کان شیخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الولید رحمه الله یقول: اول درجه فی الغلو نفی السهوه عن النبی (ص). و لو جاز ان تردّ الاخبار الوارده فی هذا المعنی ان تردّ جمیع الاخبار، و فی ردها ابطال الدین و الشریعه. و انا احتسب الاجر فی تصنیف کتاب منفرد فی اثبات سهو النبی (ص) و الرد علی منکره ان شاء الله تعالی.

شیخ صدوق در این کلام اولاً بین سهو و اسهاء فرق گذاشته و معتقد است که سهوی که منشأ آن تسلط شیطان باشد در پیامبر و امامان علیهم السلام موجود ندارد. اما ممکن است خداوند چیزی را از ذهن آنان محو نماید که این را «اسهاء» می نامد. و ثانیاً شیخ صدوق سهو را در تبلیغ و بیان احکام قبول نداشته و آنان را در بیان احکام معصوم می داند و معتقد است که سهو یا اسهاء تنها در امور شخصی و اموری که از جهت نبوت و امامت نمی باشد و آنان در آن کارها با سایر مردم مشترک می باشند وجود دارد.

و به این وسیله می توان بین کلمات مرحوم صدوق جمع نمود، زیرا وی از طرفی تصریح به عصمت می کند و مرادش این است که آنان از جهت گناه یا سهو در تبلیغ و بیان احکام معصوم می باشند و از طرف دیگر اسهاء را آن هم در خصوص افعالی که غیر از تبلیغ احکام می باشد قبول دارد. البته این اشکال به مرحوم صدوق وارد است که نماز و عبادت‌های پیامبر و امامان علیهم السلام نیز نوعی تبلیغ است و اگر آنان باید در تبلیغ معصوم باشند باید در این گونه افعال و اعمال نیز عصمت داشته باشند. شیخ طوسی رضوان الله تعالی علیه فرموده است حدیث ذوالیدین چون بر خلاف ادله عقلی است قطعاً صحیح نبوده و تمسک به آن جایز نیست. وی در استبصار فرموده است: «مع أنّ فی الحدیثین ما یمنع من التعلّق بهما و هو حدیث ذی الشمالین (۱) و سهو النبی صلی الله علیه و آله و ذلك مما تمنع منه الادله القاطعه فی أنّه لا یجوز علیه السهو و الغلط (ص)». (۲) و شبیه همین کلام را در تهذیب نیز فرموده است. (۳) مرحوم کلینی نیز این حدیث را نقل کرده است. (۴) و علامه مجلسی در «مراه العقول» فرموده: «به ادله متعددی این روایت تقیه می باشد و فرموده چون

ص: ۲۵۶

- 
- ۱- ۱. «الاستبصار» ج ۱، ص ۳۷۱، ح ۱۴۱۱.
  - ۲- ۲. ذوالیدین همان ذوالشمالین یعنی عمیر بن عبد عمرو است که در جنگ بدر شهید شده است. رجوع شود به «الکنی و الالقب» ج ۲، ص ۲۶۱.
  - ۳- ۳. «تهذیب الاحکام» ج ۲، ص ۱۸۱، ح ۷۲۶ و در چاپ جدید ج ۲، ص ۱۹۲.
  - ۴- ۴. «فروع کافی» ج ۳، ص ۳۵۵.

راوی آن ابوهریره است قابل اعتماد نیست مخصوصا که مسلمان شدن او چند سال پس از شهادت ذوالیدین بوده است» (۱).

گرچه احتمال جعل از این جهت صحیح نیست که این حدیث از ابوهریره نقل نشده بلکه کلینی آن را از سماعه و وی از امام صادق علیه السلام نقل کرده است بنابراین احتمال دوم در این حدیث صحیح نیست.

محقق حلی - که افقه فقهاء شیعه به شمار می رود - فرموده است: «والحق رفع منصب الامامه عن السهو فی العباده» (۲) یعنی حق آن است که گفته شود منصب امامت بالاتر از آن است که سهو در عبادت به آن نسبت داده شود.

ضمنا از محتوی و مضمون حدیث ذوالیدین نیز می توان ضعف آن را استفاده کرد زیرا مشتمل بر فعل کثیر و استدبار قبله و حتی رفتن به منزل و سپس تکمیل کردن نماز است که الترام به آنها غیر ممکن است.

در اینجا لازم است ابتدا معنا و تفاوت چهار کلمه «سهو - نسیان - غفلت و غلط» را ذکر کنیم و سپس توضیح داده شود که انبیاء و ائمه علیهم السلام باید از آنها معصوم باشند.

سهو یعنی زوال صورت علمیه از نفس به طوری که بتوان به آسانی آن را به خاطر آورد، اما در خزانه موجود باشد.

نسیان یعنی زوال صورت علمیه از نفس به طوری که ملاحظه آن به آسانی ممکن نبوده و چون از خزانه نفس نیز خارج شده نیاز به ادراک و علم جدید باشد.

غلط یعنی بیان چیزی که خلاف واقع باشد چه آنکه عمدی باشد یا سهوی ولی غالبا در معنی سهو به کار می رود.

غفلت یعنی تفتن و توجه نداشتن به چیزی چه آنکه صورت آن در قوه خیال باقی باشد یا آنکه از خیال نیز زائل شده باشد.

ص: ۲۵۷

---

۱- ۱. «مراه العقول» ج ۱۵، ص ۲۰۲.

۲- ۲. «المختصر النافع» ص ۴۵.

محقق لاهیجی فرموده است: «امت بعد از اتفاق در وجوب اصل عصمت مختلفند در کیفیت آن.

و اختلاف در کیفیت عصمت بر دو گونه متصوّر شود:

یکی در اموری که متصور شود اعتبار عصمت در آن امور.

دوم در زمانی که معتبر شود وجوب عصمت در آن زمان.

پس در این مسأله دو مقام است: مقام اول اموری که واجب است اعتبار عصمت در آن امور. و آن بر چهار نوع است:

اول: ما يتعلّق بالاعتقاد. و جمیع امت متفقند در وجوب عصمت انبیاء از کفر مگر طایفه ای از خوارج که تجویز صدور ذنب از انبیاء کنند، و هر ذنبی را کفر دانند. فبهذا الطريق جوّزوا صدور الکفر عنهم.

دوم: ما يتعلّق بالتبلیغ. و خلافی نیست در وجوب عصمت فیما يتعلّق بالتبلیغ لا عمدا و لا سهوا و الا لم یبق الاعتماد علی شیء من الشرایع، کذا قال الامام. و قال فی شرح المقاصد: و قد جوّزه القاضی سهوا.

سوم: ما يتعلّق بالفتوی، و متفقند جمیع امت بر وجوب عصمت از خطا در فتوی عمدا لا سهوا. چه بعضی تجویز صدور خطا در فتوی بر سبیل سهو کرده اند.

چهارم: ما يتعلّق بافعالهم و احوالهم، و مختلف شده اند امت در این نوع بر چند مذهب:

اول: مذهب حشویه که تجویز کنند تعمد صغیره را بر انبیاء.

دوم: مذهب اکثر معتزله که تجویز کنند تعمد صغیره را به شرطی که خسیسه نباشد مثل سرقت لقمه و التطفیف بحبه.

سوم: مذهب حنابله که تجویز کنند صدور ذنب را بر سبیل خطا در تأویل لا بدونه.

چهارم: مذهب جماعتی که تجویز نکنند صدور صغایر و کبائر را به عمد و به تأویل. لیکن تجویز کنند بر سبیل سهو و نسیان و معاقب دانند انبیاء را بر این سهو و

نسیان. لما انّ علومهم اكمل فكان الواجب عليهم المبالغه في التحفظ.

پنجم: مذهب جمهور اشاعره که تجویز نکنند صدور صغایر و کبائر را بر سبیل عمد لا علی سبیل السهو كما قاله الامام فی الاربعین و یا تجویز نکنند صدور کبیره را لا عمدا و لا سهوا، و تجویز کنند صدور صغیره را سهوا لا عمدا كما قاله شارح المقاصد.

ششم: مذهب امام الحرمین من الاشاعره و ابی هاشم من المعتزله که تجویز صغایر عمدا نیز کنند.

هفتم: مذهب امامیه که تجویز نکنند صدور ذنب را مطلقا لا الکبیره و لا الصغیره لا بالعمد و لا بالتأویل و لا بالسهو و النسیان.

مقام دوم: در زمان وجوب عصمت. امامیه بر آنند که واجب است اعتبار عصمت از اول عمر تا آخر عمر. و اکثر اشاعره و کثیری از معتزله بر آنند که عصمت مخصوص است به زمان نبوت، فاما قبل البعثه فهی غیر واجبه. و شک نیست که عصمت به نحوی که مذهب امامیه است ادخل است در لطف بودن و ادعی به اتباع و عدم تنفّر و تحقق عصمت به نحو مذکور لا محاله ممکن است»<sup>(۱)</sup>.

وی در مقام تعریف عصمت و تفاوت آن با عدالت فرموده است:

«بدانکه مراد از عصمت غریزه ای است که ممتنع باشد با آن صدور داعیه گناه، و به سبب امتناع داعیه گناه ممتنع باشد صدور گناه با قدرت بر گناه.

و فرق میان وی و عدالت آن است که عدالت ملکه ای است کسبی که مانع باشد از صدور گناه، نه مانع از داعیه گناه. و منع از گناه نیز اغلبی باشد نه کلّ. پس با وجود عدالت صدور گناه ممتنع نباشد، و با وجود عصمت صدور گناه ممتنع باشد، اگر چه قدرت بر گناه حاصل باشد. چه امتناع به سبب عدم داعی منافی قدرت نیست، چنانکه وجوب به سبب داعی منافی قدرت نیست»<sup>(۲)</sup>.

ص: ۲۵۹

۱-۱. «گوهر مراد» ص ۴۲۲ - ۴۲۳.

۲-۲. «سرمايه ایمان» ص ۹۰.

الف: نفس ناطقه انسانی دارای دو قوه عقل نظری و عقل عملی است و کمال عقل نظری در رسیدن به درجه «عقل مستفاد» است که همه علوم و معارف را حاضر داشته باشد، و با عقل فعال که مفیض صور علمیه است اتصال و بلکه اتحاد داشته باشد. و کمال عقل عملی آنست که به مرحله فناء فی الله رسیده و در نتیجه هر چه را تصور کند فی الحال در خارج موجود شود و بتواند در ماده کائنات تصرف نماید. در این صورت تمام قوای نفسانی او مطیع عقل و مطیع شرع خواهند بود و چنین شخصی محال است که فعل قبیحی از او صادر شود. پس چون همه چیز نزد او حاضر است سهو ندارد و چون همه قوای او تابع عقل است داع بر معصیت ندارد.

ب: همچنانکه اصل بعثت انبیاء با برهان لطف ثابت می شود عصمت آنان نیز با همین برهان ثابت می شود. توضیح آنکه عصمت انبیاء لطف است، و هر لطفی واجب است پس عصمت انبیاء واجب است.

اما آنکه بر خداوند واجب است به ادله عقلی و نقلی ثابت شده است و مراد از وجوب این لطف آن است که خداوند بر خود لازم کرده است که هر چه مقرب مردم است به تکلیف و به اداء آن، آن را انجام دهد و عصمت انبیاء نیز هم مقرب انبیاء است به تکلیف آنان که همان تبلیغ احکام است و هم مقرب مردم است به انجام تکلیف و اینکه مردم مطیع و منقاد دستورات آنان باشند. بنابراین باید پیامبران معصوم باشند و این بر خداوند لازم است.

ج: با برهان و قیاس استثنایی می توان گفت: اگر انبیاء علیهم السلام معصوم نباشند نقض غرض الهی لازم می آید. و چون نقض غرض بر خداوند صحیح نیست پس عصمت انبیاء لازم است. زیرا غرض خداوند از ارسال انبیاء آن است که مردم آنان را اطاعت نموده و تکالیف الهی و عبادتها را انجام دهند و اگر پیامبران معصوم نباشند مردم مطیع آنان نخواهند بود و نقض غرض لازم می آید. پس برای آنکه نقض غرض نشود باید پیامبران معصوم باشند.

د: مراتب سیر و سلوک در چهار سفر خلاصه می شود:

سیر من الخلق الی الله تعالی.

سیر فی الله.

سیر مع الله.

سیر من الله الی الخلق.

کسی که در سفر چهارم که غایت سیر و سلوک است قرار چون از همه تعلقات و وابستگیهای عالم غرور و امکان رسته است و سیر او سیر مع الله هرگز نه معصیت خواهد داشت و نه خطا و سهو و نسیان.

ضمنا ده دلیل دیگر برای مسأله عصمت انبیاء و ائمه علیهم السلام وجود دارد که ۷ دلیل آن را مرحوم علامه حلی در «انوار الملکوت»<sup>(۱)</sup> و سه دلیل دیگر را مرحوم نراقی ذکر کرده اند.<sup>(۲)</sup>

به هر حال شاید اصل مسأله ضرورت انبیاء علیهم السلام نیاز به استدلال زیادی ندارد زیرا با تحلیل مسأله می توان به آن رسید که تا شخصی معصوم نباشد هرگز وثوق و اعتمادی به گفته وی حاصل نخواهد شد و پیامبری بدون وثوق به گفته و اعمال وی معنا نخواهد داشت.

به جهت طولانی شدن این مبحث از بحث از نظرات مرحوم آیه الله شیخ محمد تقی آملی در کتاب «قاموس الرجال» پیرامون مسأله عصمت خودداری کرده و آن را به مجالی دیگر واگذار می کنیم.

ضمنا علامه مجلسی در بحار الانوار، رساله ای در موضوع عصمت نقل کرده و آن را به شیخ مفید نسبت داده که به نقد و بررسی این مسأله پرداخته و حقیقتا رساله ای کم حجم اما پر فایده است.<sup>(۳)</sup> مرحوم آقا بزرگ تهرانی این رساله را به طور

ص: ۲۶۱

---

۱-۱. «انوار الملکوت» ص ۲۰۵.

۲-۲. «انیس الموحدین» ص ۹۷.

۳-۳. «بحار الانوار» ج ۱۷، ص ۱۲۲.

قطع از شیخ مفید دانسته. (۱) اما برخی دیگر از علما در انتساب آن به شیخ مفید تردید پیدا کرده اند. (۲) به هر حال این رساله پاسخی محکم و قاطع به تردیدکنندگان در مسأله عصمت است.

ص: ۲۶۲

---

۱-۱. «الذریعه الی تصانیف الشیعه» ج ۱۱، ص ۲۰۰.

۲-۲. «الدر المنثور» ج ۱، ص ۱۱۰.



بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

